Bulletin de Théologie ancienne et médiévale

Tome VIII

N[os] 2172-2652

Juillet-Décembre 1960

ABBAYE DU MONT CÉSAR, LOUVAIN

BULLETIN DE THÉOLOGIE ANCIENNE ET MÉDIÉVALE

REVUE TRIMESTRIELLE PUBLIÉE AVEC LE CONCOURS DU GOUVERNEMENT

Conditions d'abonnement :

L'abonnement est payable annuellement avant la fin de février. Il court jusqu'à ordre contraire.

Bulletin de Théologie ancienne et médiévale . . . 160 francs belges
Recherches de Théologie ancienne et médiévale . . 260 francs belges
Bulletin et Recherches . . . . 400 francs belges

L'abonnement est payable aux **Recherches de Théologie ancienne et médiévale,** Abbaye du Mont César, Louvain (Compte Chèques postaux : 2222.84).

Dépositaire : Parker and Son Ltd, 27 Broad Street, OXFORD.

Ont collaboré à ce bulletin : D. H. BASCOUR (H. B.), D. A. BOON (A. B.), D. B. BOTTE (B. B.), D. B. CAPELLE (B. C.), D. M. CAPPUYNS (M. C.), B. HIRSCH-REICH, D. O. LOTTIN (O. L.), D. G. MICHIELS (G. M.), F. PETIT (F. D.), D. F. VANDENBROUCKE (F. V.), D. C. VAN PUYVELDE (C. V. P.).

TABLE ALPHABÉTIQUE

Juillet-Décembre 1960

2172. CH. N. COCHRANE. *Christianity and Classical Culture.* A Study of Thought and Action from Augustus to Augustine (A Galaxy Book). — New York, Oxford University Press, 1957 ; in 8, IX-523 p. Dl. 2.95. 1e s.

Seconde réimpression américaine d'un ouvrage publié pour la première fois en Angleterre en 1940.

Le titre est assez ambitieux : il déborde largement le sujet effectivement traité, qui est plus exactement la rencontre du christianisme avec les grands thèmes de l'idéologie impériale (*Pax Augusta, Romanitas, Roma Aeterna*), et ce exclusivement dans l'Occident latin. Le sous-titre apporte donc une précision utile : *A Study of Thought and Action from Augustus to Augustine.* On admettra qu'on ne peut identifier ces thèmes avec la « culture classique » et qu'on ne peut comprendre l'essor du christianisme en faisant abstraction de l'Orient.

Sous l'angle qui vient d'être défini, cet ouvrage se présente comme une vaste synthèse, à vrai dire assez touffue, qui défie toute tentative de résumé. Un index détaillé (p. 517-523) doit en faciliter la consultation. L'auteur y expose ses vues, qu'il étaie d'une érudition abondante. Cette lecture est certainement stimulante pour l'esprit, surtout pour les spécialistes de l'antiquité païenne, trop enclins à négliger l'incidence du fait chrétien sur l'évolution de la basse latinité. Éveiller l'attention sur ce point est d'ailleurs le but principal de l'auteur.

Aux lecteurs que ces problèmes intéressent de plus près, nous signalons que l'étude a été recensée avec pertinence par M. L. W. LAISTNER, dans *American histor. Review* 47 (1942) 314-315 et par S. J. CASE, dans *Journal of Religion* 24 (1944) 289-290. F. P.

2173. W. H. V. READE. *The Christian Challenge to Philosophy.* — London, S. P. C. K., 1951 ; in 8, XIII-195 p. Sh. 13.6.

Ce volume cherche à décrire la courbe de la pensée philosophique chrétienne dans l'histoire. Partant de la philosophie grecque, dominée par le platonisme, l'auteur montre en quoi le christianisme a rejeté ce dernier : étant une « religion historique » réclamant la foi, il s'est opposé à lui en outre en raison de sa doctrine sur le monothéisme, sur la création et sur le composé humain. Au moyen âge, l'introduction de l'aristotélisme amena à poser clairement le problème des relations entre foi et raison. Plus tard encore, l'avènement des sciences exactes et celui des idéologies politiques entraînèrent de nouvelles prises de position philosophiques. De cette synthèse historique sur la philosophie dite chrétienne, M. R. se plaît à retenir que celle-ci est une authentique « poursuite de la sagesse ». Le lecteur pourra discuter bien des assertions de M. R. ; il devra en retenir au moins une vue plus consciente de ce que le message évangélique apporta au monde. F. V.

2174. J. LÉCUYER. *Aspects missionnaires de l'initiation chrétienne selon les Pères de l'Église.*—Neue Zeitschr. Missionswissensch. 15 (1959) 1-13.

La doctrine des anciens Pères grecs et latins sur l'initiation chrétienne. Deux points sont soulignés : c'est une initiation à l'histoire du salut et à une communauté du salut, l'Église. C. V. P.

2175. H. Frévin. *Le mariage de la sainte Vierge dans l'histoire de la théologie.* Thèse pour le doctorat en théologie. — Lille, Facultés catholiques, 1951 ; in 4, 268 p. (polyc.).

On sait que de tout temps la tradition a affirmé la virginité perpétuelle de Marie. Jusqu'à saint Augustin cette affirmation a mis en question la réalité de son mariage avec Joseph, car pour saint Hilaire, saint Jérôme (surtout dans son *Contra Helvidium*), saint Ambroise et le pape Sirice la *copula* est un élément essentiel du mariage. Dans ses œuvres exégétiques et ses traités antipélagiens (surtout entre 418 et 422), saint Augustin résoud la question comme suit : l'Écriture affirme que Marie est la *coniux* de Joseph ; il s'agit là d'un vrai mariage, car le mariage est fondé sur le consentement mutuel, non sur la *copula* (les Pélagiens défendaient la conception charnelle). Après Augustin sa doctrine s'impose graduellement. On peut en voir les progrès chez saint Isidore, Bède le Vénérable, Raban Maur, Paschase Radbert, Remi d'Auxerre, Hincmar de Reims, Pierre Damien, Yves de Chartres et les premiers canonistes. L'école de Laon s'arrête à une position intermédiaire : le mariage de la Vierge est un mariage imparfait, car il n'a pas été consommé par la *copula*. Abélard réunit les témoignages antérieurs, mais ne se prononce pas fermement. « Maître Simon et son groupe *De sacramentis* » (H. Weisweiler) adoptent pleinement les vues d'Augustin. Celles-ci triomphent également chez Hugues de Saint-Victor et dans la *Summa sententiarum*. Par contre Gratien et ses commentateurs (sauf Huguccio) marquent un retour en arrière, grâce à la distinction entre mariage *initiatum* et mariage *perfectum*. Mais Pierre Lombard et ses commentateurs assurent définitivement l'adoption de la thèse d'Augustin, qui s'impose aux grands auteurs du XIII[e] siècle. Les vicissitudes de la question du mariage de la Vierge ont suivi l'évolution du traité du mariage ; mais bien souvent, surtout au XII[e] siècle, la conception du mariage (théorie charnelle ou consensuelle) a été déterminée par le souci des théologiens de faire rentrer le mariage de la Vierge dans leur définition du mariage *in genere*. C. V. P.

2176. J. Daniélou S. J. *Circoncision et baptême.* — Theologie in Geschichte und Gegenwart (voir *Bull.* VIII, n° 1531) 755-776.

Cet article comprend trois parties. La première traite de la circoncision comme type du baptême dans le N. T. ; la seconde étudie le développement de ce thème chez les Pères, depuis le Pseudo-Barnabé et saint Justin jusqu'au IV[e] siècle ; une troisième partie parle de la théologie du baptême comme nouvelle circoncision. J'avoue ne pas bien comprendre le dilemme de la p. 771 : « Ou la comparaison du baptême et de la circoncision est une image — et alors la Bible est un jeu d'images — ou nous devons la prendre au sérieux. Mais alors elle implique des conséquences ». Il n'y a pas de raison de ne pas prendre les images au sérieux et, d'autre part, si les comparaisons comportent des conséquences, il faut se garder de les forcer. B. B.

2177. J. A. Jungmann S. J. *Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe.* Bd. I-II. Dritte Auflage. — Wien, Herder, 1952 ; 2 vol. in 8, xxiii-633 et vi-636 p.

2178. J. A. JUNGMANN S. J. *Missarum sollemnia. Nachträge zur dritten Auflage (1952).* — Wien, Herder, 1958 ; in 8, p. 577-597. S. 9.

2179. J. A. JUNGMANN S. J. *Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe.* Bd. I-II. Vierte, ergänzte Auflage. — Wien, Herder, 1958 ; 2 vol. in 8, XXIII-633 et VI-639 p. S. 280.

2180. J. A. JUNGMANN S. J. *The Mass of the Roman Rite. Its Origins and Development (Missarum sollemnia).* Translated by F. A. BRUNNER C. SS. R., revised by CH. K. RIEPE. New revised and abridged edition in one volume. — London, Burns Oates, 1959 ; in 8, 567 p.

Pour la troisième édition de ce remarquable ouvrage (voir *Bull.* VI, n° 17) le P. J. a revu et complété presque chaque page. La plupart des compléments concernent des questions de date et de localisation des documents. Dans son introduction l'auteur reconnaît sa dette à l'égard de l'édition critique des *Ordines romani* par M. Andrieu. Elle lui a permis de mieux saisir la transition de la liturgie romaine à la liturgie romano-franque et de mieux comprendre les innovations caractéristiques de celle-ci. L'archichantre Jean et le « groupe de Séez » ont disparu de la scène, ce dernier au profit de la réforme liturgique rhénane au Xe siècle. L'explication du terme *rationabilis* et de la prière de la commixtion est nouvelle.

Les « Nachträge » contiennent surtout des compléments et des prises de position suggérés par les publications liturgiques récentes.

La quatrième édition reproduit, par procédé photomécanique, le texte de la troisième et les « Nachträge ».

On sait que la première (et seconde) édition a été traduite en français (voir *Bull.* VI, n° 1957 et VII, n° 1628), en espagnol (Madrid, Editorial católica, 1951), en anglais (New York, Benziger, 1951) et en italien (Torino, Marietti, 1953-54).

L'édition anglaise abrégée, surtout à l'usage des séminaires, est basée sur la quatrième édition allemande. Elle a été revue par le P. J. lui-même, qui a rédigé à nouveau le chapitre concernant la *commixtio*. Les nombreuses notes au bas des pages ont été omises. C. V. P.

2181. PH. DELHAYE. *Le droit naturel. Recherches historiques et doctrinales.* — Ami du Clergé 69 (1959) 617-625, 681-685 ; 70 (1960) 33-39, 97-102, 145-153, 226-228.

M. D. poursuit un dessein doctrinal : définir la loi naturelle en elle-même, étudier ses fondements et son contenu. Il importe d'abord de discerner les divers sens du mot « nature ». Tantôt on l'envisage comme principe : Dieu est la nature suprême ; ensuite les créatures. Tantôt on la considère dans ses réalisations dans le cosmos et en particulier dans l'homme. Mais il importe aussi de retracer l'histoire des théories sur la loi naturelle qui se sont formées au cours des siècles. M. D. a dû s'en tenir aux grands linéaments. Les philosophes antiques ont été les premiers à s'intéresser à la loi naturelle, tels Platon, Aristote, les stoïciens. Les auteurs sacrés ont fermement reconnu, avec saint Paul, l'existence d'une loi naturelle inscrite au cœur de l'homme. Les premiers auteurs ecclésiastiques, Justin, Irénée, Tertullien, en ont parlé. Mais il faut surtout noter les vues de saint Ambroise et de saint Augustin. Saint Ambroise s'inspire de saint Paul, mais aussi de Cicéron : la loi naturelle n'est que l'expression de notre intériorité. Saint Augustin a été l'objet d'une spéciale attention : la loi naturelle est intérieure à l'homme, mais elle est aussi une participation de la loi éternelle, car la raison est l'image de Dieu. Brûlant les étapes, M. D. s'occupe alors de saint Thomas,

dont il célèbre le mérite hors pair avec sa majestueuse synthèse issue de son contact avec Aristote et Augustin : la loi naturelle n'est que l'expression de la nature humaine, mais celle-ci n'est elle-même qu'une participation de la loi éternelle. Guillaume d'Ockham rompt avec l'intrinsécisme de la loi naturelle en niant que la volonté divine soit liée par la nécessité des premiers principes et souligne le volontarisme divin s'imposant à la loi naturelle. François Suarez maintient certes avec saint Thomas la moralité intrinsèque, mais d'autre part, à la suite de Guillaume d'Ockham, il professe qu'il n'y a de morale que par conformité avec une loi positive : pas de vraie loi sans une volonté qui commande. Et ainsi se clôt l'enquête historique de M. D. Ses pages précises se lisent avec aisance et profit.

O. L.

2182. M. PINTO S. J. *O valor teológico da liturgia*. Dissertação para a láurea em teologia (Facultas theologica S. J. Granatensis). — Braga, Livraria Cruz, 1952 ; in 8, XLIII-369 p.

Bon nombre de pages de cette étude concernent ce *Bulletin*. Ce sont les chapitres suivants : l'argument de la liturgie dans l'histoire de l'Église universelle (le principe de l'*Indiculus*, l'argument dans la lutte contre les hérésies et les schismes et dans les controverses ; p. 97-160), dans les conciles (Trente et autres conciles ; p. 163-197), chez les Pères de l'Église (saint Augustin, les autres Pères ; p. 247-276) et chez les théologiens (saint Thomas, les autres théologiens jusqu'à Duns Scot ; p. 279-295).

C. V. P.

2183. J. A. JUNGMANN S. J. *Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart. Studien und Vorträge*. — Innsbruck, Tyrolia-Verlag, 1960 ; in 8, VIII-560 p.

Nous faisons mention dans ce *Bulletin* de ce recueil, où le P. J. rassemble le texte de 25 articles et conférences publiés entre 1942 et 1959 en des revues et des « Mélanges » parfois difficilement accessibles, en raison de quelques travaux qu'on y peut lire et qui, ayant pour objet des points particuliers de l'histoire liturgique, ont été recensés ici : ils sont consacrés aux mots *Accepit panem* (voir *Bull.* VI, nº 301), au *Fermentum* (*ibid.*, nº 1962), et à l'octave de la Pentecôte et la pénitence (*ibid.*, nº 380). Ajoutons que le reste du recueil a trait, soit à l'histoire de l'arianisme en Germanie, soit à celle de la liturgie (au temps de la Réforme et à l'époque dite « baroque »), soit à des points particuliers de cette histoire (origine des matines, heures du matin « prémonastiques » en Gaule et en Espagne, bréviaire de Quiñonez, culte du Sacré-Cœur, cycle hebdomadaire), soit enfin au thème « Liturgie et Kérygme ».

F. V.

2184. J. A. JUNGMANN S. J. *Symbolik der katholischen Kirche*. Mit Anhang : *Symbolik des katholischen Kirchengebäudes*, von E. SAUSER (Symbolik der Religionen, 6). — Stuttgart, A. Hiersemann, 1960 ; in 8, 100 p. Mk. 19.

Les deux parties de ce volume intéressant sont de dimensions à peu près égales. La première, celle du P. J. sur « la symbolique de l'Église catholique », présente, non un traité de symbolique qu'on pourrait qualifier d'« intemporel », mais l'histoire de celle-ci, des origines chrétiennes au moyen âge, à l'époque moderne et finalement à l'époque contemporaine. C'est ce qui amène le P. J. à écrire à peu près une « petite histoire de la liturgie », en parcourant les divers aspects qu'a revêtus la symbolique liturgique au cours des vingt siècles chrétiens.

Ces aspects, en général superposés les uns aux autres au cours des siècles, ont abouti à donner à la liturgie contemporaine une physionomie à la fois riche, complexe et, faut-il le dire, désuète en plus d'un cas. Les aspects passés en revue de la sorte vont des sacrements et de l'année liturgique aux édifices, aux œuvres d'art, au cérémonial, aux processions et bénédictions, au culte de la croix, de Marie et des saints, aux symboles trinitaires, etc. Le P. J. fait remarquer que la symbolique actuelle, désireuse de simplicité, rejoint celle des origines chrétiennes. M. S., de son côté, s'attache aux symbolismes divers qui ont été mis en avant au cours des âges à propos de l'art sacré. Mais il le fait en étudiant successivement divers secteurs : l'édifice, l'autel, la décoration intérieure, la symbolique des animaux et des plantes. Il souligne volontiers les attaches bibliques de ces symbolismes. Des bibliographies, brèves mais judicieuses, achèvent chacune de ces deux parties. F. V.

2185. I. HAUSHERR S. J. *Comment priaient les Pères?* — Revue Ascét. Myst. 32 (1956) 33-58, 284-297.

Cet article de synthèse résume en un petit nombre de pages une matière immense ; aussi ne faut-il pas s'étonner de voir le P. H. citer d'innombrables textes, presque l'un après l'autre, sans faire de commentaires superflus. Ces textes ne sont pas classés selon les écoles, les auteurs ou les régions du monde chrétien dont ils attestent la vitalité spirituelle. Le P. H. a préféré les grouper autour de quelques thèmes, acceptant ainsi que des textes de provenance très diverses soient parfois réunis. Ces thèmes regardent la pensée des Pères sur la fréquence des actes de prière et sur l'« état de prière » (à propos de quoi l'examen d'Évagre et des Pères du désert est particulièrement soigné). F. V.

2186. D. ATKINSON. *The Origin and Date of the « Sator » Word-Square.* — Journal eccles. History 2 (1951) 1-18.

Très bon aperçu sur les études de J. Carcopino, G. de Jerphanion et M. Della Corte sur le sujet. M. A. défend l'origine chrétienne du carré *Sator*. Comme il a été retrouvé à Pompéi, il est antérieur à 79 ap. J.-C. et suppose la présence de chrétiens dans cette ville.

2187. J. DIRICHS. *Nachtrag zu « Das frühchristliche lateinische Kreuzworträtsel Sator Arepo... ».* — Theol. u. Glaube 41 (1951) 339-340.

Données complémentaires au sujet de la traduction *Arepo* = « ohne Schaden ». Voir *Bull.* VIII, n° 1406.

2188. P. GALTIER S. I. *Aux origines du sacrement de pénitence* (Analecta Gregoriana, 54). — Romae, Universitas Gregoriana, 1951 ; in 8, XI-221 p. L. 1200.

Les chapitres 4 et 5 (p. 107-187), traitent de la pratique pénitentielle au IIe siècle (d'après *Didachè*, *I* et *II Clem.*, Ignace, Polycarpe, *Pasteur* d'Hermas ; d'après les faits empruntés à l'histoire : l'Église admet à sa communion les pécheurs convertis et repentants) et aux abords du IIIe (*Didascalie*). Un appendice (p. 189-221), intitulé : *La date de la Didascalie*, examine deux points : la *Didascalie* a-t-elle été interpolée dans le sens d'une discipline plus indulgente et plus récente, comme le veut E. Schwartz (réponse : non) ; y trouve-t-on la trace d'une opposition aux hérétiques novatiens plus rigoristes (également : non).

Dès lors rien ne s'oppose à la date ancienne (première moitié du IIIe siècle). Cet appendice reproduit l'article paru dans *Revue Hist. ecclés.* 42 (1947) 315-351.

C. V. P.

IIe s. **2189.** H. A. Musurillo S. J. *The Need of a New Edition of Hermas.* — Theolog. Studies 12 (1951) 382-387.

Liste des manuscrits et des versions du *Pasteur* d'Hermas ; leurs divergences. Directives pour une nouvelle édition.

2190. H. Holstein S. J. *Marie et l'Église chez les Pères anté-nicéens.* — Bulletin Société franç. Études mariales 9 (1951) 11-25.

La comparaison entre Ève et Marie chez Justin, Irénée et Tertullien (p. 13-20).

2191. A. Orbe S. J. *Hacia la primera teologia de la procesión del Verbo.* Estudios Valentinianos, vol. I, 1-2 (Analecta Gregoriana, 99-100). — Romae, Universitas Gregoriana, 1958 ; 2 vol. in 8, xx-512 p. et viii-p. 513-821. L. 6000.

Le P. O. est un des meilleurs connaisseurs du gnosticisme, mais on ne peut dire que l'ordre et la clarté soient ses qualités principales. On dirait au contraire qu'il se plaît à déconcerter le lecteur. Ses *Estudios Valentinianos* ont commencé par le t. II en 1955 ; le t. V a paru en 1956, et voici le t. I. Restent à paraître les t. III et IV, et probablement un t. VI au moins. Il est possible que l'ordre de publication des volumes n'ait aucune importance ; mais alors pourquoi ne pas les numéroter dans leur ordre réel. Si au contraire la numérotation répond à la progression de l'œuvre, ne serait-il pas possible de publier les volumes dans leur ordre normal ? Ce premier volume aborde les origines du dogme trinitaire ou, plus exactement, de la théologie trinitaire. Les historiens du dogme se sont peu souciés des gnostiques. Le P. O. estime qu'ils ont eu tort. Les gnostiques ont été les premiers théologiens et, du moment où les auteurs ecclésiastiques ont voulu appliquer au dogme des notions philosophiques, ils ont employés des thèmes analogues à ceux des gnostiques. Ils ont avec eux des idéologies et des solutions communes, et on peut passer insensiblement, sans solution de continuité, de l'orthodoxie à l'hérésie. C'est à la confrontation des deux courants de pensée dans l'interprétation du dogme trinitaire qu'est consacrée la présente étude, en se limitant à un point précis : la procession du Verbe. Trois méthodes étaient possibles : 1) étudier le problème dans les diverses écoles gnostiques et confronter leurs solutions avec celles des auteurs ecclésiastiques ; 2) se limiter à une gnose déterminée, particulièrement riche en la matière ; 3) examiner les problèmes spéculatifs sans se référer à aucun système particulier et voir les éléments de solution apportés à la théologie primitive. C'est cette dernière méthode que le P. O. a choisie. Elle est discutable, car elle pose en principe qu'il y a une certaine unité de la gnose. Elle n'est sans doute pas la plus commode pour le lecteur, car on parle à peu près de tout à la fois et il est difficile de trouver un fil conducteur. Le P. O. reconnaît lui-même que certains éléments du chapitre I et le chapitre III ne touchent qu'indirectement au sujet traité. Cela n'est pas fait pour faciliter la lecture de ce livre touffu. La deuxième partie est mieux ordonnée. On y traite de la *probolè* valentinienne et on examine successivement les auteurs ecclésiastiques favorables à la *probolè* (Tertullien, Novatien, Lactance, saint Hilaire chez les Latins ; Justin, Tatien, Clément d'Alexandrie, Hippolyte, Denys d'Alexandrie chez les Grecs) et ceux qui lui

sont hostiles (saint Irénée, Origène, Athanase) ; enfin un dernier chapitre est consacré à la *probolè* chez les hérétiques non valentiniens. Il est difficile de résumer ces analyses qui valent surtout par leur précision. Il est certain que les tâtonnements des premiers théologiens sont d'une importance capitale pour comprendre les controverses trinitaires du IVe siècle. Que les spéculations des gnostiques aient joué dans cette histoire un rôle important, cela paraît aussi incontestable. La découverte de nouveaux écrits gnostiques en ces dernières années nous permet de nous faire du gnosticisme une image moins inexacte que celle tracée par les hérésiologues. D'autre part il faut faire une distinction entre la tradition de l'Église et les spéculations des écrivains ecclésiastiques, même les plus orthodoxes. L'étude du P. O. renouvelle bien des questions et on ne peut que recommander sa lecture aux historiens du dogme trinitaire. Mais qu'ils s'arment de courage et de patience ! B. B.

2192. A. Orbe S. J. *A propósito de Excerpta ex Theodoto 54,2 (κατ' ἰδίαν)*. — Gregorianum 41 (1960) 481-483.

Le texte en question porte : « L'homme terrestre est à l'image, le psychique à la ressemblance de Dieu, le spirituel κατ' ἰδίαν ». Cette dernière expression a reçu diverses explications, si peu satisfaisantes qu'on est arrivé à proposer une correction : κατ' ἰδέαν. Le P. O. ne pense pas que là soit la vraie solution, et il interprète κατ' ἰδίαν dans le même sens que ἰδίᾳ, attesté ailleurs (61, 6). Cela voudrait dire que le spirituel est à part et que sa création n'entre pas dans l'exégèse de *Gen.* 1, 26 ou 2, 7. L'explication est tout à fait pertinente du point de vue de la langue. Je me demande cependant si elle rend parfaitement compte du texte, et si la conjecture κατ' ἰδέαν n'a pas quelque chance de rendre mieux la pensée. B. B.

2193. A. Grillmeier S. J. *Maria Prophetin. Eine Studie zur patristischen Mariologie.* — Revue Études august. 2 (1956) 295-312.

2194. A. Grillmeier S. J. *Maria Prophetin. Eine Studie zur patristischen Mariologie.* — Geist u. Leben 30 (1957) 101-115.

Cite des témoignages de saint Irénée, saint Ambroise, saint Jérôme, Gaudence de Brescia, Maxime de Turin, Pseudo-Augustin, Ambroise Autpert, Pseudo-Eadmer et Thomas d'Aquin.

2195. R. Paciorkowski. *L'héroïsme religieux d'après la Passion des saintes Perpétue et Félicité.* — Revue Études august. 5 (1959) 367-389. IIIe s.

Étudie la *Passio* et les *Acta* (versions A et B) des saintes (tradition manuscrite, valeur historique, reconstitution des événements, attitude psychologique des martyres) et conclut que les martyres ne meurent pas pour une idée abstraite, pour une conviction, mais pour une personne concrète, Jésus-Christ. Ce fait est sans analogie dans l'histoire de l'antiquité. C. V. P.

2196. J. Mehlmann O. S. B. *Natura filii irae. Historia interpretationis Eph. 2,3 ejusque cum doctrina de peccato originali nexus* (Analecta biblica, 6). — Romae, Pont. Institutum biblicum, 1957 ; in 8, xix-706 p. L. 5700.

Cette thèse a le mérite de traiter d'un sujet bien défini : le texte d'*Eph.* 2, 3 dans la tradition patristique et médiévale depuis Clément d'Alexandrie et Ter-

tullien jusqu'au concile de Trente. L'étude offre ainsi une coupe transversale de la manière dont les Pères et les théologiens, grands et petits, en Orient comme en Occident, ont envisagé ce texte et y ont vu (ou non) le péché originel. Six « livres » : jusqu'aux Pélagiens (inclus), saint Jérôme et saint Augustin, des Pélagiens à Grégoire le Grand, de Grégoire à Thomas d'Aquin, de Thomas à nos jours (pratiquement jusqu'au concile de Trente), le texte de saint Paul. D'une manière générale dom M. est bien informé des questions littéraires, mais l'ensemble manque de perspective historique (la division de l'ouvrage en est un premier indice) et l'appréciation des doctrines demanderait plus de nuances (dom M. se contente de résumer ces doctrines, pour conclure ensuite si, oui ou non, on y retrouve « la » doctrine du péché originel). A propos de Tertullien il ne souligne pas assez que les principaux textes, empruntés au *De anima* (16, 7 ; 40, 1) datent de la période montaniste. C. V. P.

2197. G. MANACORDA. *Ricchezza e povertà nel millenario pensiero cristiano.* — Humanitas (Brescia) 8 (1953) 18-29.

Quelques textes des Pères latins jusqu'à saint Grégoire (p. 24-29).

2198. J. J. THIERRY. *Het conflict tussen martelaar en priester in de jonge kerk van Afrika.* — Nederlands Archief Kerkgeschiedenis, n. s. 42 (1957) 63-77.

Dans l'affaire des *lapsi* Cyprien réagit énergiquement contre l'estime exagérée du martyre, surtout en opposant le pouvoir de l'évêque aux prérogatives des *confessores*. L'attitude de Tertullien est beaucoup plus nuancée. Catholique, il ne partage pas la ferveur populaire pour les *confessores*, mais n'exagère pas non plus le rôle de l'évêque. Dans sa période montaniste il diminuera encore ce rôle, mais n'exaltera pas pour autant l'estime pour le martyre. Sa rupture avec le montanisme et la création de la secte des Tertullianistes est peut-être le résultat de cette attitude modérée de Tertullien. C. V. P.

2199. H. FINÉ S. J. *Die Terminologie der Jenseitsvorstellungen bei Tertullian.* Ein semasiologischer Beitrag zur Dogmengeschichte des Zwischenzustandes (Theophaneia, 12). — Bonn, P. Hanstein, 1958 ; in 8, 252 p. Mk. 29.80.

Cette importante étude traite le même sujet que A. STUIBER, *Refrigerium interim* (voir *Bull.* VIII, n° 466) qu'il n'a pas pu utiliser. L'auteur est le premier à le regretter, car il y a, à côté des accords nombreux, des divergences d'interprétation qu'il eût été intéressant de discuter plus à fond. Ce qui fait le mérite particulier du travail du P. F. est l'étude minutieuse, du point de vue linguistique, des thèmes eschatologiques de Tertullien : *sinus Abrahae, foveri, solacium, requies, refrigerium, apud dominum, in pace, in caelis, vita aeterna, immortalitas.* La méthode est excellente. Il faut signaler spécialement l'attention donnée aux anciennes versions de la Bible. Les incursions dans le domaine de la liturgie sont plus timides, et l'auteur est moins à l'aise sur ce terrain. A propos du *sinus Abrahae*, je me permets de signaler la formule : *in sinu Abrahae collocati partem in prima resurrectione habeant*, qui est à la base de nombreux textes gallicans et mozarabes et qui remonte certainement au IVe siècle ; cf. B. BOTTE, *Prima resurrectio*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 15 (1948) 5-17. On ne peut que recommander cet ouvrage, non seulement à ceux qui s'intéressent à la pensée de Tertullien, mais aussi à tous ceux qui cherchent des précisions sur le latin

chrétien. Il sera particulièrement utile à ceux qui étudieront la prière pour les morts dans les textes liturgiques. B. B.

2200. L. De Bruyne. *Refrigerium interim.* — Rivista Archeol. crist. 34 (1958) 87-118.

Cet article n'était à l'origine qu'une recension de l'ouvrage de A. Stuiber qui porte le même titre (voir *Bull.* VIII, nº 466). Mais Mgr De B. avait tant de choses à dire que la recension s'est muée en article. L'auteur fait de sérieuses réserves sur la partie archéologique de l'ouvrage. Si l'attente intermédiaire des âmes dans un lieu subterrestre était un corollaire de la foi en la résurrection, cela devrait se traduire dans les monuments funéraires. M. Stuiber n'a pas négligé cette source d'information, mais il donne des scènes représentées des interprétations que Mgr De B. estime inexactes. Ainsi les scènes de banquet n'auraient rien à voir avec le banquet céleste ni avec l'eucharistie ; ce seraient des représentations de repas funéraires. Mgr De B. n'entend pas nier la croyance à un état intermédiaire, mais il refuse de prendre cette idée comme principe d'interprétation des monuments figurés. Il faut tenir compte des ensembles et de l'importance des éléments symboliques. Loin de voir dans l'ouvrage de M. Stuiber un tournant dans l'histoire de l'iconologie, Mgr De B. y décèle un vice de méthode. Un second article est promis qui achèvera la démonstration d'une manière positive. B. B.

2201. F. Ohly. *Hohelied-Studien.* Grundzüge einer Geschichte des Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200 (Schriften der wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main, Geisteswissenschaftliche Reihe, 1). — Wiesbaden, F. Steiner, 1958 ; in 8, vi-328 p. Mk. 28.

Cette histoire consciencieuse et nuancée de l'interprétation du Cantique des cantiques, depuis Hippolyte de Rome jusqu'aux environs de l'année 1200, forme une contribution précieuse et originale à la connaissance de la spiritualité patristique et médiévale. Il est impossible de mentionner ici les noms de tous les auteurs dont M. O. analyse patiemment les œuvres. Voici les traits principaux de cette histoire.

Origène (dans ce qui nous reste de la traduction de son commentaire par Rufin et dans deux homélies traduites par saint Jérôme), en appliquant le texte sacré aux noces du Christ et de l'Église, mais surtout aux noces de l'âme chrétienne avec le Verbe, a trouvé un imitateur en saint Ambroise. Celui-ci (dans les explications éparses dans ses œuvres) introduit en outre une application à la Vierge Marie et identifie à plusieurs reprises l'épouse avec les vierges consacrées. Jérôme et Grégoire le Grand restent dans la ligne d'Origène et d'Ambroise, sans cependant atteindre au même niveau. Augustin a vu dans le Cantique un argument en faveur de l'unité de l'Église contre les donatistes. Bède le Vénérable est très important, moins pour l'originalité de ses idées (il reproduit l'exégèse de ses devanciers) que pour l'influence qu'il a exercée sur les auteurs qui le suivent et se contentent souvent de répéter son enseignement.

Rupert de Deutz rompt sciemment et définitivement avec la tradition en enseignant que le Cantique a pour objet l'amour divin, manifesté en la personne du Fils de Dieu fait homme ; celui-ci s'est incarné en la Vierge Marie, laquelle est l'épouse du Christ, mais aussi l'épouse du Père et le temple du Saint-Esprit. En son corps se célèbrent les noces de Dieu avec l'humanité. Aussi le Cantique

devient-il un dialogue entre le Christ et Marie. Rupert de Deutz a trouvé un disciple en la personne d'Honorius d'Autun.

Saint Bernard a connu Ambroise et, par l'intermédiaire de florilèges, les Pères grecs. Pour lui l'épouse est l'Église, et surtout l'âme chrétienne, en particulier l'âme contemplative, mais jamais Marie. Son interprétation est dominée par la mystique affective, fondée sur l'expérience de la contemplation. En ce sens il fait également figure de novateur. Son opinion est suivie par l'école cistercienne.

L'interprétation mariale se retrouve chez les prémontrés, les chanoines de saint Augustin et dans le poème marial *Quant li solleiz* (voir *Bull.* VII, n° 2107).

C. V. P.

2202. E. M. LLOPART O. S. B. *Les fórmules de la confirmació en el Pontifical romà.* — Liturgica, 2 (Scripta et documenta, 10. — Montisserrati Abbatia, 1958 ; in 8, XII-483 p.) 121-180.

L'auteur commence par une brève enquête historique sur l'évolution du rite de la confirmation, de saint Hippolyte aux premiers pontificaux du XIe siècle et au pontifical romain du XVe siècle. Les diverses formes du rituel romain sont reproduites dans un vaste tableau synoptique des textes, avec leurs variantes et en ordre chronologique. En appendice, le texte du pontifical actuel est reproduit, avec l'indication de l'origine de chaque partie. F. V.

2203. P.-M. GY O. P. *Histoire liturgique du sacrement de confirmation.* — Maison-Dieu 58 (1959) 135-145.

Le P. G. a divisé son travail en trois sections : de la *Traditio apostolica* d'Hippolyte de Rome à l'époque carolingienne ; de cette époque au *Pontificale* romain de 1595 ; de ce *Pontificale* au *Rituale* romain de 1952. Cet exposé se déclare tributaire du travail de dom E. LLOPART (voir *Bull.* VIII, n° 2202) ; il en donne un aperçu synthétique, sans guère y ajouter d'éléments nouveaux. F. V.

2204. J. PASCHER. *Bischof und Presbyterium in der Feier des hl. Eucharistie.* — Münchener theolog. Zeitschr. 9 (1958) 161-170.

Mgr P. rappelle la tradition de l'Église ancienne d'après laquelle la célébration de l'eucharistie est normalement la fonction de l'évêque, le *presbyterium* lui étant associé. Cette tradition, attestée par saint Ignace et la *Tradition apostolique*, reste sous-jacente à des usages postérieurs, tel celui du *fermentum* prescrit par Innocent Ier. Mgr P. recueille ces vestiges de l'ancienne conception de l'Église épiscopale, mise en veilleuse dans la théologie moderne. Il n'est pas exact que la version éthiopienne de la *Tradition apostolique* porte : « Darauf sprechen sie das eucharistische Gebet, dem voranschreitenden Bischof folgend » (p. 163). Cette leçon n'existe nulle part dans les manuscrits. Le texte authentique porte : « Tunc dicet sequentiam oblationis episcopus ». Les variantes sont : « Et dicunt sequentiam oblationis episcopus (*sic*) ». — « Et dicit sequentiam oblationis (*om.* episcopus) ». Le pluriel *dicunt* de la première variante vient d'une correction mal comprise (un *dicunt* omis plus haut et suppléé en marge). Il est vain de chercher dans la version éthiopienne une trace d'une concélébration formulée.

B. B.

2205. J. CREHAN S. J. *The Typology of Episcopal Consecration.* — Theol. Studies 21 (1960) 250-255.

Cette note me paraît un peu laborieuse. Elle part de deux interprétations d'Hippolyte, l'une qui voit dans l'Ascension et la Pentecôte des symboles du royaume du Christ, l'autre qui présente le Christ sous l'image du grand-prêtre aaronique, portant sur les épaules les deux Testaments. Quel lien y a-t-il entre ces deux interprétations ? Je ne le vois pas très bien, malgré les explications données. De là on passe au rite de l'imposition des évangiles dans le sacre épiscopal. Notons que l'imposition se fait sur la tête et qu'il n'est question que des évangiles. Il n'y a aucun rapport avec le symbolisme d'Hippolyte ni avec *Deut.* 33, 8. D'autre part les premières attestations de ce rite n'apparaissent qu'en Syrie vers la fin du IVe siècle. Le P. C. estime que la disparition de cette typologie est venue de la séparation entre l'Ascension et la Pentecôte. De quelle typologie s'agit-il ? Les anciennes représentations de l'Ascension montrent le Christ étendant les bras. Est-ce une imposition des mains pour conférer le Saint-Esprit ? C'est possible, mais cela n'a rien à voir avec la typologie du souverain sacerdoce. Celle-ci d'autre part est très bien conservée dans le rite romain. On peut même dire qu'il n'y a rien d'autre dans la prière consécratoire. Je n'ai peut-être pas bien compris la pensée du P. C. Mais est-ce bien ma faute ? B. B.

2206. L. Alfonsi. *Ovidio nelle Divinae institutiones di Lattanzio.* — Vigiliae christ. 14 (1960) 170-176. IVe s.

Relève les citations et allusions d'Ovide dans Lactance. Elles sont limitées aux *Fastes* et aux *Métamorphoses.*

2207. D. R. S. Bailey. *Lactantiana.* — Vigiliae christ. 14 (1960) 165-176.

Examine une vingtaine de passages de Lactance et propose des émendations du texte. Plusieurs conjectures sont ingénieuses et méritent considération ; par exemple *De opif. Dei* 10, 19, *aulea* pour *antea.* D'autres me paraissent superflues ; ainsi *Div. inst.* II, 8, 39, la suppression de *quam.* B. B.

2208. P. Courcelle. *Les exégèses chrétiennes de la quatrième Églogue.* — Revue Études anciennes 59 (1957) 294-319.

Analyse l'exégèse de Lactance, *Instit.* VII, 24, 7 (millénariste) et des auteurs chrétiens des IVe-VIe siècles (*Oratio Constantini, De promiss. et praedic. Dei* de Quodvultdeus, le commentaire de Philargyrius, les *Scolia Bernensia,* les centons virgiliens et les écrits patristiques). Saint Jérôme (*Ep.* LIII, 7) a connu l'exégèse de Lactance et critiqué le centon de Proba (et non l'exégèse de saint Augustin, comme le veut A. Kurfess ; voir *Bull.* VII, n° 933). Saint Augustin (*Expositio inchoata in Epist. ad Rom.* 3) utilise l'exégèse de l'*Oratio Constantini* (contre K. H. Schelkle, dans *Beiträge zur Altertumswiss.* 32, 1939, 17-21).
C. V. P.

2209. A. Muller. *L'unité de l'Église et de la sainte Vierge chez les Pères des IVe et Ve siècles.* — Bulletin Société franç. Études mariales 9 (1951) 27-38.

Le rapprochement entre Marie et l'Église par l'intermédiaire d'Ève, du concile de Nicée à celui d'Éphèse. Pour l'Occident M. M. examine les textes de Zénon de Vérone, Pacien de Barcelone, Jérôme, Ambroise et Augustin.

2210. C. Vogel. *La discipline pénitentielle en Gaule des origines à la fin du VIIe siècle.* — Paris, Letouzey & Ané, 1952 ; in 8, 206 p.

Il n'existait pas encore d'aperçu complet sur la doctrine et la pratique de la pénitence durant la période intermédiaire entre l'antiquité et le haut moyen âge en Gaule. Le livre de M. V. comble utilement cette lacune. Trois parties : l'époque gallo-romaine (IVe et Ve siècles), l'époque de saint Césaire d'Arles (503-542), le déclin de la pénitence antique (du concile d'Orléans en 549 à celui de Saint-Jean-de-Losne en 673-675).

La première partie passe en revue les dispositions réglant la pénitence canonique que l'on peut trouver chez saint Hilaire, dans les réponses des papes aux consultations des évêques, les canons des conciles de la Gaule, les sources narratives et les *Statuta Ecclesiae antiqua* (considérés comme témoin de l'usage d'Arles au Ve siècle). Contrairement à l'opinion de Jean Morin et de P. Hinschius, M. V. pense que la pénitence publique n'était pas le moyen normal et nécessaire pour lever l'excommunication « totale » : celle-ci pouvait être levée sans pénitence publique.

Cependant la pratique de la pénitence antique présentait de nombreux inconvénients, sociaux et autres. Ni Césaire d'Arles, ni les conciles ne cherchent à l'assouplir. Les pasteurs d'âmes, soucieux des réalités concrètes, proposent deux remèdes : ou retarder la pénitence officielle, qu'on ne pouvait recevoir qu'une fois, jusqu'à la fin de la vie (*in extremis*), quitte à raccourcir alors les étapes, comme on le prévoyait dans les canons, ou distinguer dans la pénitence deux moments : *agere poenitentiam* (durant la vie) et *accipere poenitentiam* (à la fin de la vie). Ce dernier remède est recommandé par Avit de Vienne et appliqué par Césaire. A ceux qui font pénitence les confesseurs et bientôt les évêques permettent la réception de l'eucharistie, moyennant l'aveu des fautes et l'accomplissement d'une « pénitence » appropriée. Cette pratique donnera lieu à l'établissement des tarifs pénitentiels.

A l'époque suivante la pénitence antique est graduellement abandonnée en faveur de la pénitence dite « tarifée », d'origine irlandaise. L'habitude de réconcilier les fidèles sur leur lit de mort selon la manière ancienne se perdit également, à un moment impossible à préciser. L'ancien rituel ne fut plus alors employé que pour les pécheurs publics excommuniés, comme le montrent peut-être les additions gallicanes du *Vat. Regin. 316*.

Il serait donc faux « d'imaginer une lutte d'influence entre la discipline canonique et la discipline pénitentielle irlandaise. Pratiquement les évêques de Gaule avaient pressenti, pour le traitement des âmes, la même solution que saint Colomban et ses disciples » (p. 203). C. V. P.

2211. P. F. PALMER S. J. *How the Priest Retain Sins?* — Theol. Studies 11 (1950) 240-258.

Traite aussi de la doctrine de saint Thomas, saint Bonaventure (et saint Ambroise) et de l'enseignement du concile de Trente.

2212. J. MADOZ S. J. *La literatura patrística española continuadora de la estética de los clásicos.* Separada de la revista « Universidad », Zaragoza, 1950, nº 1 (Publicaciones de la Facultad de filosofía y letras, Zaragoza, Serie I, 4). — Zaragoza, 1950 ; in 8, 39 p.

La péninsule ibérique fut romanisée au Ier siècle après J.-C. La première littérature chrétienne était dominée par l'influence africaine. A partir du IVe siècle elle imite les auteurs païens et chrétiens, les uns pour la forme, les autres pour le contenu. On relève quelques traces de culture grecque. Le problème des classiques s'est posé également en Espagne : alors que Juvencus, Prudence

et Pacien de Barcelone imitent sans scrupule les modèles païens, Isidore de Séville et Alvare de Cordoue s'élèvent contre la lecture des auteurs non chrétiens, tout en les citant, exactement comme leurs contemporains. C. V. P.

2213. J. M. Ramos y Loscertales. *Priscilliano. Gesta rerum* (Acta Salmanticensia, Filosofía y Letras, V, 5). — Salamanca, Universidad, 1952 ; in 8, 120 p. Pes. 45.

Ce cours, professé à Salamanque en 1949-50, avait pour objet de retracer l'histoire du priscillianisme jusqu'en 384 et d'aborder les problèmes que posent la personne et l'œuvre de Priscillien (p. 101-120).

Notons quelques positions prises par M. R. Selon lui, le concile de Saragosse en 380 n'aurait édicté que des mesures disciplinaires ; il n'aurait porté aucune condamnation personnelle en matière de doctrine. Dans la question de l'authenticité des écrits priscillianistes, M. R. rejette la paternité de l'évêque Instance, mise en avant par G. Morin. Il revendique pour Priscillien lui-même le *Liber apologeticus*, le *Liber ad Damasum episcopum* et le *De fide et apocryphis* ; leur médiocrité serait à mettre au compte de leur rédaction précipitée. Enfin M. R. conteste que Cordoue ait été un centre priscillianiste ; l'hérésie serait restée cantonnée dans l'est de la péninsule. C. V. P.

2214. J. Ratzinger. *Beobachtungen zum Kirchenbegriff des Tyconius im « Liber regularum ».* — Revue Études august. 2 (1956) 173-185.

Par sa notion de l'appartenance spirituelle à l'Église de tous les temps, Tyconius s'est éloigné et de la communion catholique et de la secte donatiste. M. R. souligne bien tout ce qui sépare la notion de l'Église d'Augustin de celle de Tyconius. C. V. P.

2215. W. Ullmann. *Die Machtstellung des Papsttums im Mittelalter. Idee und Geschichte.* Aus dem Englischen übertragen von G. Möser-Mersky. — Graz, Verlag Styria, 1960 ; in 8, xliii-682 p. S. 239.

M. U. étudie la formation des principes pontificaux de gouvernement durant une période qui s'étend pratiquement de l'empereur Gratien au célèbre canoniste homonyme.

Cet ouvrage constitue la version allemande de *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*, paru à Londres en 1955. M. U. l'a muni d'une préface et y a apporté quelques modifications qui tiennent compte des travaux les plus récents. Qu'il nous suffise ici de renvoyer à la recension de l'original anglais parue dans *Bull.* VII, nº 1683. G. M.

2216. M. Pellegrino. *Il primo biografo di S. Ambrogio : Paolino di Milano.* — Scuola cattol. 79 (1951) 151-162.

Rassemble les renseignements au sujet de la vie de Paulin de Milan et étudie brièvement sa biographie de saint Ambroise.

2217. K. Gamber. *Die sechs Bücher « Ad competentes » des Niceta von Remesiana.* Frühchristliche Taufkatechesen aus dem römischen Dacien. — Osterkirchl. Studien 9 (1960) 123-173.

M. G. persévère dans l'entreprise désespérée d'attribuer le *De sacramentis* à Nicétas de Rémésiana (cf. *Bull.* VIII, nº 513) : cet ouvrage ne serait autre que le VIe livre de Nicétas *Ad competentes*. Notons qu'il est étrange qu'une catéchèse postbaptismale figure dans des instructions *ad competentes*. De plus la notice de Gennade intitule le livre VI *Sextus de agni pascalis victima*, ce qui n'a rien à voir avec le *De sacramentis*. Je veux bien que Gennade ne reproduise pas le texte authentique du titre ; mais, si superficielle que soit sa description, il lui aurait fallu une imagination prodigieuse pour découvrir l'immolation de l'agneau pascal dans le *De sacramentis*. M. G. essaie de montrer ensuite que le *De sacramentis* dépend du *De mysteriis*. Comme Nicétas s'est aussi inspiré d'Ambroise, l'explication est très simple : c'est Nicétas qui s'est inspiré du *De mysteriis* pour composer le *De sacramentis*. Enfin M. G. veut montrer la parenté entre les écrits de Nicétas et le *De sacramentis*. La méthode est assez expéditive et M. G. se contente de peu. La question des rapports entre le *De mysteriis* et le *De sacramentis* est étudiée sans tenir compte de la différence entre les genres littéraires : des sermons prêchés et un traité écrit. En fait, M. G. prend pour point de départ ce qu'il fallait démontrer et il se contente d'expliquer comment l'auteur du *De sacramentis* a procédé. Quant aux rapprochements entre Nicétas et le *De sacramentis*, ils sont très faibles, et on pourrait en trouver de semblables dans n'importe quel ouvrage de la même époque. Il n'y a rien qui approche des caractéristiques de style qui ont été relevés par le P. O. Faller. Au reste le témoignage de Gennade suffirait à lui seul à infirmer la thèse. B. B.

2218. E. KÄHLER. *Studien zum Te Deum und zur Geschichte des 24. Psalms in der alten Kirche.* — Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1958 ; in 8, 166 p.

Excellente étude sur le *Te Deum*. On regrettera seulement que l'auteur n'ait pas fait précéder son analyse d'une édition critique du texte. La besogne était déjà préparée par M. Frost qui a publié en une série d'articles les matériaux utiles. Avec raison M. K. estime que l'attribution à Nicétas de Rémésiana est une hypothèse sans fondement solide, aussi bien pour la tradition littéraire que pour la critique interne. Je serais même plus radical que lui en la matière. Il y a des chances que le nom de Nicetus (et non Nicetas) soit une mauvaise lecture de Anicetus. Au contraire, M. K. s'est laissé séduire par l'hypothèse de P. Cagin, suivant laquelle le *Te Deum* serait une anaphore désaffectée. Elle me paraît tout à fait insoutenable. Le point de départ de Cagin est un texte mozarabe tardif, absent des anciens manuscrits, et qui a subi l'influence du *Te Deum*. Quant à l'analogie avec les anaphores, elle se réduit à la présence du *Sanctus*. Mais cette prière ne fait pas partie du schéma primitif des anaphores, et cela ne prouve rigoureusement rien. D'autre part on n'y trouve absolument rien de ce qui est caractéristique des anaphores. Cette réserve n'affecte pas la valeur du commentaire. Signalons spécialement la section consacrée à l'interprétation patristique du Ps. 24, auquel l'acclamation *Tu rex gloriae Christe* fait allusion.

B. B.

2219. C. W. DUGMORE. *Sacrament and Sacrifice in the Early Fathers.* — Journal eccles. History 2 (1951) 24-37.

Deux lignes se dessinent dans le développement de la doctrine de l'eucharistie chez les anciens Pères. La première, représentée par saint Augustin, souligne le symbolisme (*signum*) du pain et du vin (union des chrétiens entre eux et avec le Christ) et la présence spirituelle dans les éléments et dans le chrétien

qui les reçoit (*res sacramenti*, objet de foi). L'autre, remontant en particulier à saint Ambroise, qui insiste sur la conversion des éléments par le geste et la parole du prêtre (*signum* et *res* sont identifiés), et aboutissant à la doctrine de la transsubstantiation et de la ré-immolation à chaque messe. C. V. P.

2220. P. Schepens. *L'Ambrosiastre et saint Eusèbe de Verceil.* — Rech. Science relig. 37 (1950) 295-299.

Avant sa conversion l'Ambrosiaster n'était pas juif, mais païen. Dans la *Quaestio* 125 il attribue (à tort) à un *libellus* d'Eusèbe de Verceil une erreur concernant le Saint-Esprit. Le P. Sch. croit qu'il s'agit du livre VIII du traité sur la Trinité reproduit dans PL 72, 237-288 sous le nom de Vigile de Thapse. Le ms. *Vat. lat. 1319* attribue ce traité à Eusèbe de Verceil. C. V. P.

2221. M. J. Donnelly S. J. *The Queenship of Mary during the Patristic Period.* — Marian Studies 4 (1953) 82-108. Ve s.

Article de seconde main. Le P. D. reconnaît sa dette envers H. Barré (voir *Bull.* IV, no 212). Du Ve au IXe siècle.

2222. M. Brożek. *De Prudentio-Pindaro latino.* — Eos 47 (1954) 107-141 ; 49 (1957-58) 123-150.

Le temps, la vie et l'œuvre de Prudence. Dans les hymnes du *Cathemerinon* et surtout dans celles du *Peristephanon*, où il célèbre les martyrs comme « athlètes » et « soldats » du Christ, Prudence a étroitement imité Pindare. Les sources de sa connaissance de la vie des martyrs sont ses informations personnelles et surtout les *Acta* des martyrs. C. V. P.

2223. S. M. Hanley. *Classical Sources of Prudentius.* — Dissert. Abstracts 20 (1959-60) 3733-3734.

Prudence est le meilleur exemple de l'adaptation de la tradition poétique classique à l'expression des idées chrétiennes. Son principal modèle est évidemment Virgile, surtout dans la *Psychomachia*. Mais tous les grands poètes latins lui sont familiers. Il s'inspire d'Horace et de Catulle dans le *Cathemerinon* ; sa poésie didactique est dans la ligne de Lucrèce ; ses satires, telles ses attaques contre le paganisme dans le *Contra Symmachum* ou contre la luxure et l'avarice dans l'*Hamartigenia*, font écho à Juvénal. Sa dette envers les Métamorphoses et les Fastes d'Ovide est aussi considérable. Sénèque et Lucain inspirent ses descriptions dramatiques, surtout dans le *Peristephanon*, et certaines scènes de la *Psychomachia* font penser à Stace. Son idée de la pérennité de Rome se rattache à la longue tradition qui, d'Ennius à Virgile, s'étend jusqu'au moyen âge et à laquelle adhéraient déjà Tertullien et Lactance. Dissertation de 349 p. en microfilm, Dl. 4.50. H. B.

2224. A. Salvatore. *Qua ratione Prudentius, aliqua « Cathemerinon » libri carmina conscribens, Horatium Virgiliumque imitatus sit.* — Annali Facoltà Lettere e Filos. (Università di Napoli) 6 (1956) 119-140.

Parallèles verbaux et textuels d'Horace et de Virgile, non signalés par les éditions, dans *Cathemerinon* III, V et VIII.

2225. F. X. MURPHY C. SS.R. *Rufinus of Aquileia and Paulinus of Nola.* — Revue Études august. 2 (1956) 79-91.

Témoignages tendant à prouver l'existence d'une amitié fidèle entre Rufin et Paulin de Nole. Cette amitié suppose une correspondance assez abondante, qui est perdue.

2226. F. CHÂTILLON. « *De Gregorio Nazianzeno* ». *Une thèse récente. De nouvelles recherches.* — Revue Moyen Age latin 7 (1951) 193-200.

A propos de la thèse de J. PLAGNIEUX, *Saint Grégoire de Nazianze théologien*, parue dans la suite (Paris 1952), M. Ch. établit un programme de recherches concernant l'influence de Grégoire de Nazianze en Occident. Cette influence s'est exercée en partie par l'intermédiaire des neuf homélies traduites (ou plus exactement adaptées) par Rufin. C. V. P.

2227. CH. FAVEZ. *Saint Jérôme peint par lui-même* (Collection Latomus, 33). — Bruxelles, Latomus, 1958 ; in 8, 55 p. Fr. 80.

Sur la base des préfaces que saint Jérôme a données en tête de ses Commentaires, révisions et versions de la Bible, traités et opuscules, traductions d'ouvrages grecs (en tout 111 pièces), M. F. a eu l'heureuse idée de composer un portrait de saint Jérôme « sous des aspects particulièrement révélateurs de l'homme : le savant, le lettré, l'écrivain, le polémiste, le satirique, l'ami, le chrétien ». La correspondance aurait sans nul doute fourni matière à un portrait plus fouillé, mais les notations réunies ici éclairent déjà suffisamment « la complexité de cette personnalité si originale », « toute de contrastes et d'oppositions ». Il ne peut être question de résumer cette courte plaquette, aussi objective que solidement documentée, qui se lit d'un trait avec un vif plaisir. F. P.

2228. CHR. MOHRMANN. *S. Jérôme et S. Augustin sur Tertullien.* — Vigiliae christ. 5 (1951) 111-112.

La tradition postérieure a tu le nom de Tertullien parce qu'il était hérétique. Saint Jérôme lui prodigue des éloges. Saint Augustin voit en lui l'hérétique tout en lui reprenant le mot célèbre : *semen est sanguis christianorum* (*Serm.* 22, 4, 4). C. V. P.

2229. L. CHAVOUTIER. *Querelle origéniste et controverses trinitaires à propos du « Tractatus contra Origenem de visione Isaiae ».* — Vigiliae christ. 14 (1960) 7-14.

Le *Tractatus* en question, édité en 1901 par A. Amelli d'après deux manuscrits du Mont-Cassin (*345* et *342*), a été attribué à saint Jérôme par son éditeur, et G. Morin soutint à plusieurs reprises la même opinion. Depuis lors on s'accorde à ne voir en Jérôme que le traducteur d'un opuscule grec. C'est l'opinion de M. Ch., et il l'étaie d'un argument nouveau : dès 380 Jérôme était en possession d'arguments bien plus probants empruntés à Didyme l'Aveugle. M. Ch. rejette aussi l'attribution de l'original à Didyme et pencherait pour Théophile d'Alexandrie. B. B.

2230. W. H. C. Frend. *The Gnostic-Manichaean Tradition in Roman North Africa.* — Journal eccles. Hist. 4 (1953) 13-26.

Tout comme il existait en Afrique une tradition rigoriste et prophétique, représentée par le montanisme, Cyprien et les Donatistes, de même on peut y relever un courant gnostique-manichéen. M. F. en fait l'historique et montre comment, par son explication prétendument scientifique, ce courant veut libérer les âmes de la religion populaire (crainte des démons agissant par les astres, crainte du mauvais œil, terreur du dieu Ialdabaoth). Sa doctrine est dominée par une double tendance : attaques lancées contre l'Ancien Testament et importance exclusive accordée aux textes de saint Paul qui appuient ses vues docétistes et ésotériques.

M. F. pense que ce courant gnostique-manichéen a exercé une grande attraction sur les catholiques. Il examine en particulier les raisons qui ont poussé Augustin à lui donner son adhésion. Même après sa conversion celui-ci se sent attiré par l'idéal de perfection de la secte. Enfin, dans sa controverse antipélagienne, il lui est difficile de répondre aux accusations de manichéisme : sa théologie de la grâce présente beaucoup de ressemblances avec la doctrine des manichéens.

C. V. P.

2231. *Augustinus Magister.* Congrès international augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954. T. III : *Actes.* — Paris, Études augustiniennes, 1955 ; in 8, 495 p.

Les deux premiers volumes de ce recueil ont été recensés *Bull.* VII, nº 152. Ce troisième comprend les rapports et les discussions du congrès (p. 27-276), les communications suscitées par les discussions ou envoyées trop tardivement à la rédaction (p. 277-482) et le catalogue des manuscrits et estampes exposés à la Bibliothèque nationale à l'occasion du congrès (p. 483-492).

Les rapports et discussions marquent à la fois un point d'arrivée et un point de départ dans les recherches augustiniennes. Ils ont pour objet non seulement les communications présentées aux tomes I-III, mais aussi les études importantes parues ailleurs. Chr. Mohrmann, *Problèmes philologiques et littéraires* (p. 27-50) présente une revue exhaustive sur ce vaste sujet. Elle souligne en particulier deux points : 1) les limites de la méthode des parallèles textuels, employée par le P. P. Henry, M. J. Pépin et M. P. Courcelle ; la méthode ne vaudrait que pour les textes techniques, non pour les éléments de la langue courante, qui décrivent des situations générales ; 2) la valeur de la critique interne. Dans la discussion M. Courcelle précise encore son interprétation de la scène du jardin de Milan. Il est difficile, sinon impossible, de déterminer à priori les limites de la méthode des parallèles textuels dans le cas d'Augustin. De toute façon un emprunt verbal (d'ailleurs presque toujours « indirect ») n'entraîne pas l'emprunt d'idées et l'utilisation d'une source littéraire n'enlève rien au caractère historique de l'événement rapporté. Pour terminer M. G. de Plinval précise sa position concernant le *Speculum « Quis ignorat »*, qu'il veut attribuer à un milieu pélagien et hiéronymien.

M. Pellegrino, *Le problème des sources* (p. 51-63). Il s'agit des sources littéraires (Cicéron, Quintilien, saint Ambroise, le manichéisme, les Pères grecs et, p. 64-65, la *Vita et passio Cypriani*). La discussion souligne la complexité du problème des sources chez saint Augustin. Il nous manque les textes des doxographes auxquels il puisait sans doute directement, car les rapports avec les grandes œuvres ne sont pas concluants.

C. Lambot O. S. B., *Le monachisme de saint Augustin* (p. 64-67), souligne entre

autres choses que, « si la thèse du P. M. Verheijen était admise (voir *Bull.* VII, n° 152), le *De ordine monasterii* présenterait pour l'histoire de la liturgie une importance majeure, car non seulement son *ordo* de l'office canonial est le plus ancien que nous possédions, mais il deviendrait l'unique document laissé par la liturgie africaine ». La discussion s'organise autour de l'hypothèse : Alypius, auteur du *De ordine monasterii*.

A. Pincherle, *Les sources platoniciennes de l'augustinisme* (p. 71-93), souligne l'intérêt de la communication du P. E. Hendrikx, *Platonisches und biblisches Denken bei Augustinus* (voir *Bull.* VII, n° 152), saine réaction contre la tendance exagérée de « platoniser » Augustin.

A. Mandouze, *Où en est la question de la mystique augustinienne* (p. 103-163), est une très vaste enquête autour du problème : Augustin est-il, oui ou non, un mystique ? La définition de la mystique étant controversée, M. M. termine son exposé en établissant les conditions d'une étude valable : lever les hypothèques du verbalisme et du dogmatisme (notamment la crainte d'attribuer à Augustin un certain ontologisme), entreprendre une large enquête sur l'ensemble de la pensée augustinienne, distinguer expérience mystique et théologie mystique, replacer sa doctrine dans l'histoire (ou la « préhistoire ») de la mystique ; bref, ne pas séparer la pensée globale d'Augustin de son histoire, de son œuvre et de son temps. A ces conditions on pourra espérer que « l'ère de l'à-peu-près » sera révolue.

R. Jolivet, *L'homme et la connaissance* (p. 169-186), amorce une intéressante discussion au sujet de l'illumination augustinienne : est-elle un don surnaturel (on répond généralement : non) ou un « don surajouté » (un don qui n'est pas compris dans l'entité noétique de l'homme) ? M. H. Somers défend cette dernière opinion (par l'illumination Augustin aurait voulu échapper à l'affirmation plotinienne de l'identité mystique de Dieu et de l'esprit humain ; en outre, sur le plan psychologique, Augustin y aurait vu le fondement de la présence de l'âme en Dieu). Pour M. F. Van Steenberghen il y a une bonne part de métaphore dans la doctrine de l'illumination : elle marquerait « le caractère immédiat des rapports que nous avons avec la lumière intellectuelle, avec les vérités éternelles etc. » Mais, vers la fin de sa vie, Augustin en vint à une connaissance *per speculum*, connaissance indirecte, dans laquelle l'homme ne perçoit plus qu'un reflet de la vérité divine. Selon le P. Ch. Boyer, « on ne voit pas bien ce que serait une lumière intellectuelle qui ne serait ni Dieu ni l'âme ». Cette lumière ne serait autre que l'intelligence humaine, qui est une participation de Dieu. Par le fait que Dieu donne aux hommes leur intelligence, il les illumine.

H.-I. Marrou, *La théologie de l'histoire* (p. 193-204), signale de nombreux problèmes non résolus et appelle de ses vœux « un commentaire vraiment scientifique, livre par livre, ligne par ligne » du *De civ. Dei*. Le compte rendu de la discussion contient des remarques intéressantes et suggestives au sujet du patriotisme d'Augustin, de sa manière de s'exprimer en « exempla » et sur sa notion du temps.

G. Philips, *Le mystère du Christ* (p. 213-220). La discussion a pour objet principal la causalité du Christ dans les sacrements. Mgr Ph. ayant cru déceler chez Augustin un certain occasionalisme sacramentaire (le Christ-Dieu « produit » la grâce, le Christ-homme n'est principe qu'au sens d'une causalité morale), le P. P. Smulders rappelle qu'Augustin parle d'une « réalisation de la mort du Christ » dans l'âme du baptisé et le P. E. Braem estime « qu'il y a dans la théologie sacramentaire élaborée par Augustin plus qu'un pur moralisme ». Le P. Th. A. Audet propose qu'on étudie la langue sacramentaire d'Augustin en se dégageant de toute catégorie scolastique et en distinguant les grandes périodes doctrinales :

anti-manichéenne, anti-donatiste, anti-pélagienne. Il serait de toute façon prématuré de parler d'une synthèse doctrinale sur ce point.

H. RONDET S. J., *Thèmes bibliques. Exégèse augustinienne* (p. 231-242). Dans la discussion dom B. Capelle remarque qu'on n'a pas encore mis suffisamment en relief l'influence d'Ambroise sur la doctrine du péché originel de saint Augustin.

TH. DEMAN O. P., *La théologie de la grâce* (p. 247-257). La discussion qui suit s'organise autour des communications du P. Ch. Boyer, de M. F. Floëri et de dom J. Lebourlier. Les objections et réponses à la première et la troisième ont été exprimées par écrit. Elles sont reproduites avec les communications de ce tome III et signalées plus loin.

P. VIGNAUX, *Influence augustinienne* (p. 265-269).

Des dix-sept communications, les cinq premières ont été provoquées par les rapports sur la grâce chez Augustin. H. DE LUBAC S. J. (p. 279-286), *Note sur saint Augustin, De libero arbitrio III, 20, 56*, montre par une analyse serrée que le P. Ch. Boyer a tort de voir affirmée dans ce texte la possibilité (d'ailleurs purement théorique) de la concupiscence dans l'état d'innocence. Il s'agit bien des enfants d'Adam et non d'âmes créées dans l'état d'innocence et grevées, dès l'origine, d'ignorance et de faiblesse, comme le pensait déjà Y. de Montcheuil. (voir *Bull.* II, n° 312).

J. LEBOURLIER O. S. B., *Essai sur la responsabilité du pécheur dans la réflexion de saint Augustin* (p. 287-300), reprend d'abord presque textuellement la communication du tome II et y ajoute l'analyse du *De spiritu et littera* 30-34, du *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, l. I, q. 2, 7, du *De gratia Christi* et du *De correptione et gratia*. Vu le rôle primordial de la grâce dans l'œuvre de la conversion, Augustin doit concéder que la responsabilité personnelle du pécheur est diminuée : s'il refuse son consentement à la grâce, c'est qu'il n'a pas reçu une aide assez puissante. De là une atténuation de sa responsabilité. Pour compenser cette absence de pleine responsabilité Augustin recourt à la théorie de la *massa damnata*. Les textes analysés (allant de 396 à 426-27) montrent qu'Augustin n'a pas varié sur ce point. Au contraire, à partir du *De spiritu et littera* il accentue encore la maîtrise de Dieu sur la liberté humaine.

J. LEBOURLIER O. S. B., *Misère morale originelle et responsabilité du pécheur* (p. 301-307), appuie l'exégèse que le P. H. de Lubac donne du texte du *De libero arbitrio* III, 20, 56 (voir ci-dessus). L'*Ep.* 166 confirme cette interprétation. Dans les *Retractationes* (I, 9, 6) Augustin schématise trop sa pensée. Le *De dono perseverantiae* 11, 27 est plus fidèle, mais ces trois derniers textes supposent qu'Augustin voyait dans le *De libero arbitrio* III l'alternative de la transmission du péché d'Adam comme péché ou, hypothèse rejetée, sa négation (thèse pélagienne).

CH. BOYER S. J., *Concupiscence et nature innocente (Réponse à des objections)*, p. 310-316, ajoute au dossier l'*Op. imperf.* VI, 16, texte tout aussi discuté que les autres. Le P. B. ne cite pas *Contra duas epist. Pelagianorum* I, 16, 35, texte dans lequel Augustin concède en toutes lettres aux Pélagiens que la concupiscence aurait pu exister au paradis et ajoute : *sufficit nobis quia nunc talis in hominibus non est* (*sc.* concupiscentia), *qualem in illius felicitatis loco esse potuisse conceditis*. Mais Augustin n'a pas exploité cette veine.

G. DE BROGLIE S. J., *Pour une meilleure intelligence du « De correptione et gratia »* (p. 317-337), approuve l'exégèse que dom Lebourlier a donnée de cet ouvrage d'Augustin et montre comment il faut concevoir l'*auxilium sine quo non* et l'*auxilium quo*, conformément à la vraie pensée de l'évêque d'Hippone.

K. ALAND, *Augustin und der Montanismus* (p. 339-355). A la fin du IVe siècle et à l'époque d'Augustin le montanisme est bien mort en Occident, y compris

dans l'Illyricum. Les auteurs qui en parlent encore le font par ouï-dire et par manière d'exercice théologique.

I. ALCORTA, *El mensaje agustiniano del amor* (p. 357-364). L'univers a été créé par amour ; tous les êtres seront réintégrés dans l'*ordo amoris*.

M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *Datos sobre la lengua latina en San Agustín* (p. 365-370), rassemble les remarques linguistiques éparses dans les *Enarrationes in Psalmos*.

E. FORTIN, *Saint Augustin et la doctrine néoplatonicienne de l'âme (Ep. 137, 11)*, p. 371-380, critique la communication de CH. COUTURIER (voir *Bull.* VII, nº 152) : il est vrai que la doctrine d'Augustin sur l'union de l'âme et du corps n'est ni platonicienne ni aristotélicienne, mais « il existe une doctrine spécifiquement néoplatonicienne des rapports de l'âme et du corps dont la nouveauté et l'importance ne semblent pas avoir été suffisamment marquées ». Augustin aurait repris cette doctrine.

K. FORSTER, *Metaphysische und heilsgeschichtliche Betrachtungsweise in Augustins Weisheitsbegriff* (p. 380-389), montre quels sont les multiples aspects de la *sapientia* dans le *De civ. Dei* : sagesse de Dieu, sagesse de l'homme, chacune étant comprise soit au sens néoplatonicien, soit au sens purement chrétien.

L. H. GRONDIJS, *Analyse du manichéisme numidien au IVe siècle* (p. 391-410). L'élément chrétien qu'on découvre dans les rares documents conservés n'appartiendrait pas au noyau primitif du manichéisme numidien et n'aurait été introduit qu'à la suite des persécutions dont cette croyance fut l'objet. M. G. tente de reconstituer sur cette base le manichéisme tel qu'il existait à l'époque d'Augustin en Afrique proconsulaire.

E. VON IVÁNKA, *Römische Ideologie in der Civitas Dei* (p. 411-417). Les Romains ont organisé leur patrie, mus par le désir de la gloire. Ce désir leur a inspiré des lois justes, c'est pourquoi ils ont *mérité* l'empire universel. Cette idée se retrouve aussi chez les auteurs contemporains et antérieurs à Augustin. Chez tous, y compris Augustin lui-même, on reconnaît un thème politique (*νοῦς, θυμὸς, ἐπιθυμία*) qui remonte au livre VIII de la *République* de Platon et qu'Augustin aurait connu par l'intermédiaire de Porphyre.

G. MATHON, *Saint Augustin et Scot Érigène* (p. 419-428). Les idées et les textes augustiniens cités par Érigène « sont le plus souvent subordonnés à des procédés dialectiques, à des raisonnements qui aboutissent à des conclusions dont beaucoup sont étrangères à la pensée du maître d'Hippone ».

H. MEYER, *War Augustin Intellektualist oder Mystiker?* (p. 429-437). Augustin a toujours préféré les clartés de la connaissance intellectuelle à la ténèbre de la connaissance mystique. On ne peut démontrer avec certitude qu'il ait joui de la contemplation infuse.

C. J. PERL, *Augustin und die Musik* (p. 439-452). Après avoir rappelé les apports d'Augustin à l'histoire de la musique, M. P. expose d'une façon intéressante la philosophie de la musique telle qu'Augustin l'a développée dans certains passages du *De musica*, du *De Trinitate* et des *Confessions*. En résumé : Augustin nous a transmis une bonne définition de la musique ; la musique est pour lui une philosophie, c'est-à-dire un moyen de connaître la vérité sur Dieu et sur le monde ; il a analysé très finement la psychologie de la perception musicale.

A. PIOLANTI, *Il mistero del « Cristo totale » in S. Agostino* (p. 453-469). Exposé doctrinal : les éléments qui fondent la synthèse du « Christ total » (la solidarité du Christ avec nous, non pas selon la formule platonisante, mais selon la Bible), la doctrine du corps mystique proprement dit.

A. VACCARI, *Saint Augustin, saint Ambroise et Aquila* (p. 471-482), veut montrer « par des arguments nouveaux que saint Ambroise a connu et utilisé un psautier latin qui contenait déjà pas mal de leçons caractéristiques du psautier habituel de saint Augustin ; que par conséquent les leçons qui distinguent le psau-

tier augustinien de ses congénères ne sont pas toutes dues à la revision faite par Augustin » ; enfin que ces leçons particulières (adoptées par Augustin préoccupé d'une plus grande fidélité au texte grec) ont des traits qui les rapprochent de la version grecque d'Aquila. C. V. P.

2232. *Augustiniana. Sexto decimo exacto saeculo a die natali S. Aurelii Augustini, 354-1954*. — Lovanii, Institutum historicum augustinianum, 1954 ; in 8, 327 p.

Tiré à part de la revue *Augustiniana* 4 (1954) 221-542, avec pagination propre. Ces études ont été recensées séparément ; voir *Bull.* VII, n° 2440 ; VIII, n°s 2241, 2243, 2260, 2286, 2295, 2303, 2304, 2308, 2331 et 2556.

2233. F. CHÂTILLON. *Le plus bel éloge de saint Augustin*. — Revue Moyen Age latin 5 (1949) 234-237.

2234. G. BARDY. *Post apostolos ecclesiarum magister*. — Revue Moyen Age latin 6 (1950) 313-316.

2235. P. COURCELLE. *Le « maître » Augustin*. — Augustinus Magister, t. III (voir *Bull.* VIII, n° 2231) 9-11.

2236. G. FOLLIET. *Pour le dossier « Augustinus magister »*. — Revue Études august. 3 (1957) 67-68.

Témoignages du titre de *magister* décerné à Augustin dans l'antiquité et durant le haut moyen âge.

2237. J. J. O'MEARA. *The Young Augustine*. The Growth of St. Augustine's Mind up to his Conversion. — London, Longmans Green & Co., 1954 ; in 8, xv-215 p. Sh. 21.

2238. J. J. O'MEARA. *La jeunesse de saint Augustin*. Son évolution intérieure jusqu'à l'époque de sa conversion. Traduit de l'anglais par J.-H. Marrou. — Paris, Plon, 1958 ; in 8, 277 p. Fr. 8.40.

Ce très beau livre de haute vulgarisation s'ouvre par une introduction générale aux *Confessions* (but, valeur historique, composition). Ensuite Mgr O'M. parcourt les étapes de la formation et de l'évolution intellectuelle d'Augustin, depuis sa première éducation chrétienne à Thagaste jusqu'à son séjour à Cassiciacum, après sa conversion, tout en ayant soin de déterminer avec le plus de précision possible ses divers états d'esprit et l'évolution intérieure qui l'y a conduit.

On sait que l'interprétation donnée par Mgr O'M. à certains événements de la vie d'Augustin diffère notablement de celles de P. Courcelle, P. Henry et W. Theiler. Il a soin de le dire et de fournir les raisons de sa manière de voir.

Au lieu de lui offrir une synthèse toute faite du néoplatonisme et du christianisme (thèse de M. Courcelle), le rôle très important d'Ambroise a consisté à lever les *dubia* d'Augustin : par ses sermons, il lui a appris la nature spirituelle de Dieu et la notion du mal comme privation, ainsi qu'une saine interprétation de l'Écriture. Mais Ambroise n'a pas mis Augustin en contact avec Manlius Theodorus et ce dernier n'a pas fourni à Augustin « les livres des Platoniciens », car on ne peut l'identifier avec « l'homme gonflé de l'orgueil le plus farouche ».

Mgr O'M. ne croit pas qu'Augustin ait cherché ou atteint l'extase plotinienne : « l'incroyable incendie » marque son enthousiasme à la découverte, — parallèle à celle de l'*Hortensius*, — des traités de Plotin sur le Beau et de Porphyre sur le retour de l'âme. Il n'y a donc eu ni extase, ni tentative d'extase. Toutefois

l'influence de Porphyre sur Augustin a été très grande, comme le montre la présence dans son œuvre du thème porphyrien de la nécessité d'un médiateur entre le Père et les hommes (*De civ. Dei* X, 24-32 ; *Epist.* 118, 3.5 ; *De Trinitate* IV, 10, 13-12, 15 ; *Conf.* VII, 9, 13-21, 27 ; cinq textes des dialogues). Cette influence certaine de Porphyre (ce serait lui « l'homme gonflé d'un orgueil farouche ») n'exclut cependant pas celle des autres néoplatoniciens (les « Égyptiens » de *Conf.* VII, 9, 15). En résumé : « les deux conversions d'Augustin, l'une au néoplatonisme, l'autre au christianisme, se sont nécessairement succédé à très peu d'intervalle » (p. 203).

Mgr O'M. défend l'historicité de la scène du *Tolle, lege.* A l'argument de M. Courcelle que cette scène constitue un doublet avec la conversion des jeunes gens de Trèves, il riposte : pourquoi ne pas interpréter les doublets en sens inverse, en supposant qu'Augustin a raconté la conversion des jeunes gens et celle d'Antoine sur le modèle de sa propre conversion ? Un autre argument en faveur de l'historicité de la scène sont les parallèles des autres œuvres, cités par Mgr O'M. : *Contra Acad.* II, 5 et *De beata vita* I, 4.

Dans l'épilogue enfin, nous apprenons comment Augustin était complètement converti au christianisme au moment où il écrivait ses dialogues. Concernant le récit de la vision d'Ostie, Mgr O'M. défend l'originalité d'Augustin, car l'influence de Plotin ou de Porphyre n'y est pas très claire, ni indubitable.

La traduction française de Mme M. est très bonne. Les nombreuses citations des *Confessions* ont été empruntées à la traduction très vivante du P. L. de Mondadon. C. V. P.

2239. O. PERLER. *Les voyages de S. Augustin.* — Recherches augustiniennes, I (Supplément à la « Revue des études augustiniennes ». — Paris, Études augustiniennes, 1958 ; in 8, 374 p.) 5-42.

En s'appuyant sur les sources (sermons, données topographiques conservées dans certains manuscrits, traités, documents des conciles africains, Possidius) M. P. dresse un tableau chronologique des voyages d'Augustin (p. 10-20). L'article lui-même confronte ces indications avec les anciens itinéraires, étudie les conditions dans lesquelles Augustin voyageait et revise, à la lumière des données topographiques, la chronologie des sermons telle qu'elle a été établie par A. Kunzelmann et par S. M. Zarb. C. V. P.

2240. G. OGGIONI. *L'esperienza della fede nella conversione di Sant'Agostino.* — Scrinium theologicum 1 (1953) 125-181.

M. O. esquisse comme suit l'évolution du jeune Augustin. Éduqué dans le catholicisme, Augustin a pour la première fois conscience de se séparer de l'Église lorsque, préférant la raison à la foi, il adhère au manichéisme. Il abandonne les manichéens lorsqu'il se rend compte que ceux-ci, tout en promettant la connaissance rationnelle, exigent en fait la foi. Son adhésion à l'Académie s'explique par le fait qu'étant hostile à la foi, Augustin ne peut redevenir catholique. Cependant, après son contact avec Ambroise, il passe du scepticisme total au probabilisme de Carnéade. A la suite de cette évolution, il se fait inscrire au nombre des catéchumènes. Ce n'est pas encore la conversion. Celle-ci sera atteinte au moment où il croira en Dieu sur l'autorité des Écritures, confiées à l'Église catholique (*Conf.* VI, 5), bien qu'il exclue encore à ce moment la foi à l'incarnation du Fils de Dieu. Intervient ensuite la lecture des livres néoplatoniciens, qui lui révèlent la nature de Dieu et du mal. Son enthousiasme le porte à tenter l'expérience de l'extase. Après l'échec de celle-ci et à la suite de la lecture des

épîtres de saint Paul, il est enfin convaincu de la nécessité absolue de la foi. A ce moment son évolution intellectuelle est terminée.

Trois *excursus* portent sur la valeur historique des *Confessions*, le premier acte de foi d'Augustin (M. O. défend la thèse du P. Boyer ; voir *Bull.* VIII, nº 2267), et la tentation (réelle, selon M. O.) du néoplatonisme. C. V. P.

2241. A. Sizoo. *Augustinus' bekeeringsverhaal als narratio.* — Augustiniana 4 (1954) 240-257.

Augustin, rhéteur, a fait de sa conversion une *narratio* selon toutes les règles de l'art, transmises par l'*Auctor ad Herennium.* Il s'ensuit que le récit du combat spirituel est vrai dans son noyau, mais qu'il faut le dégager des éléments dramatiques et affectifs qui l'entourent. La conversion d'Augustin aurait été plus intellectuelle qu'il ne le dit. C. V. P.

2242. W. Theiler. *CR de P. Courcelle, Recherches sur les Confessions de saint Augustin* (voir *Bull.* VI, nº 712). — Gnomon 25 (1953) 113-122.

Ce compte rendu important s'occupe spécialement des parallèles textuels sur lesquels M. C. appuie sa thèse. M. Th. approuve pleinement les arguments de celui-ci en faveur du néoplatonisme d'Ambroise dans le *De Isaac vel anima* et le *De bono mortis* ; il verse même un nouveau texte au dossier : Plotin, *Enn.* I, 6-7, 1 parallèle à *De Isaac* 79.

Pour le reste il critique M. C. sur les points suivants : 1) Ambroise a subi l'influence de Plotin à travers Porphyre et un Père grec (peut-être saint Basile) ; 2) il n'est pas certain qu'Augustin ait connu les « écrits néoplatoniciens » d'Ambroise avant son séjour à Cassiciacum (août 386) ; 3) il n'est pas certain non plus qu'Augustin ait connu le néoplatonisme par son contact avec Ambroise, car Augustin attribue ce contact à un *homo immanissimo typho turgidus*, qui n'est pas non plus Manlius Theodorus.

Après avoir éliminé Ambroise, M. Th. s'efforce de démontrer l'influence de Porphyre sur saint Augustin, en particulier sur les dialogues de Cassiciacum (*Solil.* 1, 25 ; *De quantitate animae* 2) et sur le récit de la vision d'Ostie.

De tout ceci il résulterait donc, d'après M. Th., que l'influence d'Ambroise sur Augustin est antérieure au contact de celui-ci avec la philosophie néoplatonicienne et qu'elle ne s'est exercée que sur le plan chrétien. C. V. P.

2243. P. Courcelle. *Litiges sur la lecture des « libri Platonicorum ».* — Augustiniana 4 (1954) 225-239.

Réponse aux critiques de W. Theiler (voir *Bull.* VIII, nº 2242) et du P. Ch. Boyer (voir *Bull.* VIII, nº 2267).

Il est certain que Porphyre a exercé « une influence considérable » sur Augustin, mais il n'est pas possible d'en déterminer la mesure, faute de critère approprié. Pour le même motif et d'autres encore, il est improbable qu'Ambroise ait connu Plotin à travers Porphyre et un Père grec. D'autre part, quoi qu'il en soit de la date des traités *De Isaac vel anima* et *De bono mortis* et de leur influence sur Augustin, il existait certainement à Milan un milieu chrétien imprégné de néoplatonisme (Simplicien, Theodorus, Ambroise) avec lequel Augustin était en contact avant de se retirer à Cassiciacum et dont il ne pouvait ignorer les tendances.

M. C. combat ensuite l'opinion du P. Boyer, partagée par le P. J.-M. Le Blond et M. F. Sciacca, selon laquelle Augustin se serait converti au christianisme avant d'avoir connu les livres des néoplatoniciens. C. V. P.

2244. Ch. Boyer S. J. *Le retour à la foi de saint Augustin.* Remarques sur une opinion de M. Courcelle. — Doctor communis 8 (1955) 1-6.

Réponse à l'article recensé *Bull.* VIII, nº 2243. Augustin aurait retrouvé la foi *en* l'Église avant la lecture des *libri Platonicorum*, tout en ignorant encore, à ce moment, la foi *de* l'Église en l'incarnation du Verbe. C. V. P.

2245. G. Mathon. *Quand faut-il placer le retour d'Augustin à la foi catholique?* — Revue Ét. august. 1 (1955) 107-127.

L'analyse attentive des textes montre que, contrairement à l'opinion du P. Ch. Boyer (voir *Bull.* VIII, nº 2244), il faut placer la conversion d'Augustin à la foi chrétienne après la lecture des livres platoniciens, « à la suite de l'échec partiel des extases qu'il avait tentées sous le coup de la révélation et de l'incendie que cette lecture avait déchaînés en lui. Augustin découvre alors la nécessité de l'humilité pour adhérer au Christ ». C. V. P.

2246. J.-G. Préaux. *Nouvelles approximations sur l'épisode augustinien du « tolle, lege ».* — Revue belge Philol. Hist. 33 (1955) 555-576.

M. P. accepte les vues de P. Courcelle et propose d'éclairer la leçon *de divina* ou *de vicina domo* (à laquelle il se rallie) ainsi que le sens du *tolle, lege* par un renvoi à *Quaest. evang.* II, 33. Le *tolle, lege* en particulier apparaîtrait également dans d'autres textes d'Augustin et dans Sénèque et Plutarque. Augustin lui aurait donné un accent nouveau et un symbolisme précis. C. V. P.

2247. F. Bolgiani. *La conversione di S. Agostino e l'VIII° libro delle « Confessioni »* (Università di Torino, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, VIII, 4). — Torino, Università, 1956; in 8, 187 p. et 14 pl. L. 1800.

Le livre s'ouvre par une revue critique de la reconstitution de la scène du jardin de Milan, depuis Lenain de Tillemont jusqu'à P. Courcelle et J.-G. Préaux (voir *Bull.* VIII, nº 2246). M. B. montre ensuite que les deux thèmes dominants de *Conf.* VIII sont la *confessio* et la *consuetudo peccati*. En d'autres termes Augustin y confesse à Dieu et à ses frères sa vie passée et sa lutte contre l'entraînement au mal et cherche à comprendre ce qui a provoqué en lui le passage du péché à la grâce. Dans ces conditions, on ne peut suspecter sa sincérité. Quelle est la part de la présentation littéraire ? Tout d'abord le récit n'a pas de source littéraire : Augustin ne s'inspire d'aucun modèle ; sa seule source est son expérience. Ensuite les images qu'on y rencontre sont toutes empruntées aux Psaumes, à saint Paul, à la Bible en général. Tout comme les thèmes non chrétiens auxquels il fait allusion (M. B. les énumère), elles s'insèrent harmonieusement dans l'unité du récit. Pour terminer M. B. examine quelques points particuliers. Le figuier n'a une valeur symbolique que dans les œuvres exégétiques et moralisantes d'Augustin et celui-ci prend chaque fois soin d'en avertir ses auditeurs ou lecteurs. Le *tolle, lege* ne se rattache pas au *sortilegium*, car en dehors des *Confessions* on ne peut citer aucun exemple de son emploi en latin. L'emploi du mot *divinitus*, quel que soit le sens qu'on lui donne, n'est en aucune façon contraire à l'interprétation réaliste de la scène.

Le livre se termine par deux appendices : la conversion d'Augustin dans l'hymnologie du moyen âge et dans l'iconographie (avec illustrations).

C. V. P.

2248. P. Courcelle. *A propos d'un livre nouveau sur la conversion de S. Augustin.* — Revue Études anciennes 59 (1957) 377-380.

Pour M. F. Bolgiani (voir *Bull.* VIII, n° 2247) la parole *tolle, lege* est proférée par des voix physiques d'enfants en train de jouer. M. C. les attribue à une voix intérieure, céleste, présentée comme issue des enfants de Continence.

De l'avis de M. A. Dain la leçon *de divina domo* est authentique et *de vicina domo* en dérive, contrairement à ce que pense M. Bolgiani dans ce livre et dans l'étude : *Intorno al più antico codice delle Confessioni di S. Agostino* (voir *Rech. Théol. anc. méd.* 21, 1954, 334-335). C. V. P.

2249. H.-I. Marrou. *La querelle autour du « Tolle, lege ».* — Revue Hist. ecclés. 53 (1958) 47-57.

Complétant son compte rendu du livre de M. P. Courcelle (voir *Bull.* VII, n° 2400) M. M. recense quinze articles de la main de ce dernier, parus entre 1951 et 1957. Il recense également deux livres de F. Bolgiani, *Intorno al più antico codice delle Confessioni di S. Agostino*, Turin 1954 (les leçons qui opposent le *Sessorianus 55* à l'ensemble de la tradition ne sont guère que des fautes ; voir *Rech. Théol. anc. méd.* 21, 1954, 334-335) et *La conversione di S. Agostino e l' VIII° libro delle Confessioni* (voir *Bull.* VIII, n° 2247), deux contributions de valeur. Pour M. M., tout comme pour M. Bolgiani, les parallèles textuels de M. Courcelle éclairent le récit augustinien, souvent par manière de contraste (le contraste des situations est aussi évident que leur analogie), mais ne portent en rien atteinte à son historicité foncière. C. V. P.

2250. G. Folliet. *« Nonnulli putaverunt... » (De opere monachorum XI, 12).* — Revue Études august. 1 (1955) 401.

Texte à verser au dossier complet (rappelé ici) de la controverse de Jérôme et d'Augustin au sujet de l'incident d'Antioche. Ce texte confirmerait la date de l'*Ep.* 40 (vers 399). C. V. P.

2251. S. Aurelii Augustini *Opera*. Sectio VI, Pars III : *De libero arbitrio libri tres.* Recensuit G. M. Green (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 74). — Vindobonae, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1956 ; in 8, xxii-164 p. Dl. 4.

Le *De libero arbitrio* a été commencé à Rome en 387 et achevé en 391-395, alors qu'Augustin était déjà prêtre. Le texte est établi par M. G. sur la base de 14 manuscrits, du IXe au XIIe siècles. Les nombreuses copies plus tardives ont été laissées de côté. Les témoins se répartissent en deux familles dont les chefs de file sont *Munich Clm 14527* et *Bâle Univ. B. VIII. 9*, du IXe siècle. Le *stemma* de la p. XV me paraît exact, sauf la place de *G* (*Paris Nat. 13361*, XIe s.) dont les leçons s'écartent souvent du groupe *MTCA* auquel il est sensé appartenir. Les variantes sont d'ailleurs peu nombreuses et, la plupart du temps, peu importantes. Elles consistent d'ordinaire en interversions de mots, en substitution de synonymes ou en variantes orthographiques. M. G. estime peu probable que toute la tradition manuscrite dérive d'un archétype unique de l'époque carolingienne (p. XIV). L'uniformité du texte me donne plutôt l'impression contraire. J'ai noté aussi un passage où toute la tradition suppose une faute qu'on ne peut guère faire remonter à l'original, p. 100, l. 5 : *regula illa pietatis facile non movebit* est attesté par l'ensemble de la tradition. M. G. a adopté

la leçon *regulam illam* avec *LS* ; mais cela ne donne aucun sens, car on ne voit pas dans le contexte quel pourrait être le sujet de *movebit*. La leçon authentique me semble être *non movebitur* de *F* ; mais c'est une correction, et il me paraît clair que la tradition remonte à un archétype fautif. Quoi qu'il en soit, le texte est établi avec autant de certitude qu'il est possible et il ne présente pas de problème particulier. B. B.

2252. Chr. Mohrmann. *Saint Augustin écrivain.* — Recherches augustiniennes, I (voir *Bull.* VIII, nº 2239) 43-66.

La forme littéraire des travaux de Cassiciacum est inspirée de Cicéron. Dans la suite Augustin s'adapte graduellement au style et au vocabulaire du « latin des chrétiens ». Il justifie sa position au livre IV du *De doctr. christ.* Tout en restant lui-même, Augustin a pratiqué principalement trois styles : le style hypotactique du *De civ. Dei*, un peu lourd, mais dénotant un certain raffinement et bourré de réminiscences bibliques ; le style paratactique et antithétique, inspiré de la Bible et marqué par les images abondantes et parfois étranges des *Confessions* ; le style populaire, simple et clair des sermons. A l'intérieur de ce dernier genre il convient de distinguer les sermons parénétiques (style vivant et varié) et les sermons panégyriques (parallélisme des idées et des mots, prose rimée). C. V. P.

2253. G. Bardy. *Doublets dans les œuvres de saint Augustin.* — Revue Études august. 1 (1955) 21-39.

M. B. signale bon nombre d'emprunts textuels qu'Augustin s'est fait à lui-même. Le cas le plus caractéristique est celui du *De octo quaest. ad Dulcitium.* C. V. P.

2254. M. Pellegrino. *Le « Confessioni » di Sant' Agostino.* Studio introduttivo (Cultura, 15). — Roma, Editrice Studium, 1956 ; in 8, VIII-221 p. L. 1000.

Au lecteur qui ne désire pas s'aventurer dans le *mare magnum* de la littérature augustinienne Mgr P. offre un guide qui lui rende facile et profitable la lecture des *Confessions*.

La partie principale est constituée par une analyse de chacun des livres. Elle souligne les grandes phases du récit, signale et interprète les thèmes rencontrés en cours de route et illustre les procédés spéculatifs et littéraires d'Augustin. Pour les trois derniers livres, plus « techniques », on se limite à une présentation plus brève.

La seconde partie traite de questions plus spéciales : la tradition manuscrite des *Confessions*, leur date de composition (fin 397-commencement 398), leur valeur historique (parallélisme avec les dialogues) et leur style (figures de rhétorique, images bibliques et élément personnel).

Ce guide est parfaitement documenté. C. V. P.

2255. F. Cayré. *Le sens et l'unité des Confessions de S. Augustin.* — Année théol. august. 13 (1953) 13-32.

Le sens de cette œuvre « foncièrement mystique » est, comme Augustin l'a dit lui-même, de « louer le Dieu juste et bon ». Son unité est constituée par le thème partout présent : Dieu vivant au cœur de l'homme. C. V. P.

2256. M. Pellegrino. *Per un commento alle « Confessioni ».* — Revue Études august. 5 (1959) 439-446.

Programme pour un commentaire scientifique complet des *Confessions.*

2257. G. Wijdeveld. *Remarques sur trois passages des « Confessions ».* — Revue Études august. 5 (1959) 33-34.

A propos de I, 5, 6 (lire : ...*animae meae. Quo venias ad eam, dilatetur*...), III, 11, 20 (*quantum recolo* est non une restriction, mais une explication) et VII, 6, 8 (lire *non insignem consultorem*). C. V. P.

2258. G. Folliet. *Un passage du Tractatus in Joannem 44, 2.* — Revue Études august. 5 (1959) 153-155.

La correction de ce texte figurant au bréviaire est justifiée par la tradition manuscrite.

2259. A.-M. La Bonnardière. *La date du « De continentia » de saint Augustin.* — Revue Études august. 5 (1959) 121-127.

L'étude des citations bibliques de ce traité montre qu'il faut situer sa rédaction après 412, et non en 395 ou 396, comme on l'admet communément.
C. V. P.

2260. M. Verheijen O.E.S.A. *La « Regula puellarum » et la « Regula sancti Augustini ».* — Augustiniana 4 (1954) 258-268.

La *Regula sancti Augustini* comportait à l'origine l'*Ordo monasterii* et le texte de l'*Ep.* 211 § 5-16, tous deux dans la version masculine. La *Regula puellarum* (*Ordo monasterii* et *Ep.* 211 § 5-16, tous deux dans la version féminine) est une adaptation faite en Espagne au plus tard vers la fin du VIe siècle (utilisation par saint Léandre et saint Isidore de Séville). L'*Ep.* 211 s'arrête donc au § 4.
C. V. P.

2261. U. Domínguez del Val O. S. A. *La Regla de San Agustín y los últimos estudios sobre la misma.* — Revista españ. Teología 17 (1957) 481-529.

Après un aperçu sur les opinions en vogue le P. D. reconstitue comme suit l'origine et les vicissitudes de la Règle de saint Augustin : 1) La forme féminine qui figure dans l'*Ep.* 211 n'est pas d'Augustin. On la rencontre pour la première fois dans le ms. *Escurial a. I. 13*, qui date de 812. Léandre et Isidore de Séville citent la forme masculine (contre le P. M. Verheijen, *Bull.* VIII, no 2260). Les adaptations de l'*Ordo monasterii*, qui apparaissent dans ce manuscrit de l'Escurial, sont sans aucun doute d'origine espagnole. 2) Augustin a écrit deux règles : l'*Ordo monasterii* (le P. D. préfère l'appeler *Disciplina monasterii*) et la Règle proprement dite ; le premier aurait été composé pour le monastère de Thagaste, où Augustin a vécu de 388 à 391 ; la seconde, qui en est le commentaire, serait antérieure à 393. L'authenticité augustinienne de la Règle est établie par les citations et les parallèles ; celle de l'*Ordo*, surtout par le fait que dans toute la tradition il est lié à la Règle. 3) L'adaptation à une communauté de femmes pourrait être l'œuvre de saint Fructueux. 4) L'*Ordo monasterii* fut supprimé à partir de 1118 et, de ce fait, détaché de la Règle. C. V. P.

2262. T. van Bavel O. E. S. A. *Parallèles, vocabulaire et citations bibliques de la « Regula sancti Augustini ». Contribution au problème de son authenticité.* — Augustiniana 9 (1959) 12-77.

Cet article fait abstraction de la forme primitive de la Règle : masculine ou féminine. Les nombreux parallèles avec les œuvres authentiques d'Augustin, le vocabulaire caractéristique et les citations selon la *Vetus Latina* employée par Augustin justifient la conclusion, sans doute trop modeste dans les termes : « notre enquête se révèle favorable à l'authenticité augustinienne de la *Regula* ». Les autres conclusions sont : la *Regula* laisse nettement l'impression d'être un résumé ; d'après les parallèles elle daterait des années 397-400 (le critère des mots *non inducatur* n'est pas absolu). C. V. P.

2263. F. Châtillon. *Quelques remarques sur « Ante omnia ».* — Revue Études august. 2 (1956) 365-369.

Dans la littérature chrétienne du Ve et du VIe siècle rien n'est plus commun que cette locution par laquelle commence l'*exordiolum* de la Règle de saint Augustin. Elle vient peut-être d'une règle plus ancienne, originaire d'Égypte, de Palestine ou de Cappadoce. C. V. P.

2264. B. Capelle O. S. B. *Le cas du « Speculum » augustinien « Quis ignorat ».* — Revue Études august. 2 (1956) 423-433.

La confrontation du prologue du *Speculum* (fond et forme) avec les ouvrages sortis de la plume d'Augustin prouve l'authenticité de cette œuvre. Comment expliquer qu'Augustin a écarté systématiquement les textes anti-pélagiens ? A la fin de sa vie il aurait voulu écrire une œuvre purement morale.

C. V. P.

2265. G. de Plinval. *Divergences au sujet du « Speculum » pseudo-augustinien.* — Revue Études august. 3 (1957) 393-402.

Les rencontres verbales du prologue signalées par dom B. Capelle (voir *Bull.* VIII, nº 2264) sont trop peu importantes pour prouver l'authenticité augustinienne de l'œuvre. Le caractère non augustinien se révèle par l'absence d'émotion dans le prologue, la mentalité pélagienne de l'anthologie (déjà signalée dans l'article paru dans *Augustinus Magister*, t. I, p. 188-190) et les citations bibliques qui sont toutes empruntées à la Vulgate, à laquelle Augustin n'attribue aucun caractère canonique et dont il ne possédait qu'une partie. C. V. P.

2266. I. Calabi. *Le fonti della storia romana nel « De civitate Dei » di Sant' Agostino.* — Parola del Passato 10 (1955) 274-294.

Augustin n'a pas consulté les œuvres des historiens romains. Il puise sa connaissance de l'histoire romaine chez les auteurs qu'on lisait et commentait dans les écoles (Virgile, Salluste, Cicéron), dans les commentaires de ces auteurs et dans les recueils d'exemples. C. V. P.

2267. Ch. Boyer S. J. *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin.* Nouvelle édition revue par l'auteur. — Romae, Officium libri catholici, 1953 ; in 8, 211 p.

A l'occasion du seizième centenaire de la naissance de saint Augustin, le P. B. a réédité son ouvrage de 1920, en mettant à profit les travaux plus récents qui éclairent l'évolution du jeune rhéteur. On peut résumer la thèse du P. B. comme suit. Dès son enfance Augustin apprend à mettre le nom du Christ sur toute doctrine qui prétend conduire les hommes au terme de leur destinée ; c'est le Christ qu'il cherche dans l'*Hortensius* et dans la doctrine des manichéens. Aussi, dès qu'il a entendu Ambroise, « sans aucune démarche nouvelle, sans même sortir de sa crise sceptique, il se considère à nouveau comme un catéchumène de l'Église catholique ». Le jour où il a compris que le salut est dans cette Église, « moins d'un an après son arrivée à Milan et certainement avant sa rencontre avec les néo-platoniciens, Augustin était devenu catholique ». Les livres des néoplatoniciens l'ont seulement aidé à comprendre les principaux dogmes catholiques. La scène du jardin de Milan marque sa conversion morale. C. V. P.

2268. J. J. O'Meara. *Augustine and Neo-Platonism.* — Recherches augustiniennes, I (voir *Bull.* VIII, nº 2239) 91-111.

Revue critique des opinions concernant : 1) la « conversion » d'Augustin au néoplatonisme et au christianisme ; 2) la dépendance d'Augustin par rapport à Porphyre. La solution que M. O'M. donne au premier problème se rapproche de celle de M. P. Courcelle. Il signale d'autre part un thème porphyrien dans l'œuvre d'Augustin : celui du recours à l'autorité pour la connaissance de la vérité. C. V. P.

2269. F.-J. Thonnard. *Un texte de Plotin dans la Cité de Dieu IX, 7.* — Revue Études august. 5 (1959) 447-449.

Signale des variantes intéressantes de ce texte dans la tradition manuscrite d'Augustin et dans les citations du moyen âge.

2270. A. Solignac S. J. *Doxographies et manuels dans la formation philosophique de saint Augustin.* — Recherches augustiniennes, I (voir *Bull.* VIII, nº 2239) 113-148.

Après avoir cherché les traces des doxographies ou informations d'origine cicéronienne, varronienne et pythagoricienne, le P. S. tente une analyse précise du document doxographique qui figure dans le *De civ. Dei* VIII, 2. L'informateur d'Augustin est peut-être l'ouvrage intitulé *Opiniones omnium philosophorum* de Cornelius Celsus. C. V. P.

2271. J. Fontaine. *Des traces de rites agraires dans un passage de Varron? (Notule sur saint Augustin, Cité de Dieu 7, 24).* — Revue Études august. 5 (1959) 261-265.

Propose, avec R. C. Kukula, la lecture *et aeris crepitum*. Les allusions de Varron, cité par Augustin, pourraient se rapporter non seulement au maniement des instruments aratoires, mais aussi à un ensemble de gestes apotropaïques. C. V. P.

2272. G. Verbeke. *Augustin et le stoïcisme.* — Recherches augustiniennes, I (voir *Bull.* VIII, nº 2239) 67-89.

M. V. examine point par point les différentes doctrines stoïciennes dans l'œuvre d'Augustin. Celui-ci en a incorporé certaines à sa propre philosophie et en a

rejeté d'autres. Les doctrines examinées ne sont pas propres à tel ou tel penseur stoïcien ; elles appartiennent au patrimoine commun de l'école et se trouvent déjà chez ses représentants anciens. M. V. ne se prononce pas sur la voie (néoplatonisme, doxographes ?) par laquelle ces doctrines sont parvenues à Augustin. C. V. P.

2273. M. Ruch. *« Consulares philosophi » chez Cicéron et chez saint Augustin.* — Revue Études august. 5 (1959) 99-102.

Dans *Contra Iulianum* IV, 15, 76 et dans *Epist.* 104, 1-3 Augustin attribue à Cicéron la distinction entre les *consulares philosophi*, qui admettent l'immortalité de l'âme, et les autres. En fait Cicéron oppose les adjectifs *consularis* et *plebeius*, distingue *philosophi maiores* et *minores* et n'applique qu'une seule fois l'adjectif *consularis* aux philosophes, à savoir dans le texte cité par Augustin. Serait-ce une invention de ce dernier ? C. V. P.

2274. G. Bardy. *Saint Augustin et Tertullien.* — Année théol. august. 13 (1953) 145-150.

Mentions explicites et implicites de Tertullien dans l'œuvre d'Augustin.

2275. G. de Plinval. *Pour connaître la pensée de saint Augustin* (Pour connaître). — Paris, Bordas, 1954 ; in 8, 242 p. Fr. 420.

L'introduction indique clairement le but et la méthode de ce livre : « Nous avons moins le dessein de présenter une image générale de la philosophie d'Augustin, vue dans son ensemble, que de projeter la lumière sur les époques successives de sa pensée. Nous nous appliquerons à marquer les étapes concrètes de sa progression ; sa doctrine sera étudiée, d'une part en fonction de sa biographie, d'autre part en fonction de la logique interne et nécessaire de ses principes, de leur dynamisme et de leur expansion » (p. 8). En groupant les chapitres on établirait le schéma suivant : l'évolution du jeune Augustin, les dialogues de Cassiciacum (Dieu et l'âme, la hiérarchie des sciences, le mal, le platonisme chrétien, l'intelligence et la foi), le docteur chrétien (les Confessions : le sens de l'existence, mémoire et temps, cosmogonie biblique ; le *De vera religione* ; le *De Trinitate* ; la spiritualité augustinienne ; la Cité de Dieu : sens de l'histoire, péché et rédemption), le controversiste de la grâce (« moralisme pélagien et spiritualité augustinienne », débat autour de la prédestination), les dernières années. C. V. P.

2276. H.-I. Marrou, avec la collaboration de A.-M. La Bonnardière. *Saint Augustin et l'augustinisme* (Maîtres spirituels). — Paris, Éditions du Seuil, 1955 ; in 12, 192 p. Fr. 350.

Cette synthèse de la vie, de l'œuvre, de la pensée et de la survivance de saint Augustin intéressera à la fois le lecteur moyen, désireux d'approcher de la grande figure de l'évêque d'Hippone, et celui qui fait de son œuvre l'objet d'une étude plus approfondie. A l'un elle offre un résumé succinct de tout ce qu'il faut savoir sur Augustin et l'augustinisme, à l'autre elle donne en outre une série de tableaux chronologiques, qui constituent d'utiles aide-mémoire, et une liste alphabétique des œuvres d'Augustin avec date de composition et édition principale. Le volume se complète par une bonne anthologie (p. 83-146), se rapportant à la pensée d'Augustin. Les illustrations, nombreuses et bien choisies, ont trait à l'archéologie de l'Afrique, à l'iconographie d'Augustin et aux manuscrits de ses œuvres.

C. V. P.

2277. B. Romeyer S. J. *En quel sens S. Augustin est-il philosophe?* — Doctor communis 3 (1950) n° 1, 72-91.

La philosophie d'Augustin est une vraie philosophie (recherche de la sagesse objective, rationnelle, mais aussi de la sagesse vécue, existentielle). C'est une philosophie chrétienne (Augustin distingue ordre naturel et ordre de la grâce ; la foi éclaire la raison, la dirige et la nourrit) et non une théologie.

C. V. P.

2278. F.-J. Thonnard. *La philosophie de la « Cité de Dieu ».* — Revue Études august. 2 (1956) 403-421.

On trouve dans *De civ. Dei* VIII, 2-10 et XI, 25-28 deux synthèses des principes fondamentaux de la métaphysique d'Augustin. On découvre en outre, disséminé à travers toute cette œuvre, un système complet de physique, de logique et de morale. C. V. P.

2279. J.-F. Bonnefoy O. F. M. *Le docteur chrétien selon S. Augustin.* — Revista españ. Teología 13 (1953) 25-54.

Dégage des œuvres d'Augustin la pensée de leur auteur sur les points suivants : les sources de la foi, les sources de la certitude, la théologie positive et spéculative, théologie-sagesse et théologie-science.

2280. P. Courcelle. *Propos antichrétiens rapportés par saint Augustin.* — Recherches augustiniennes, I (voir *Bull.* VIII, n° 2239) 149-186.

Article abondamment documenté relatant et classant les objections courantes contre la religion chrétienne relatées principalement dans les sermons d'Augustin. D'une manière générale ces propos paraissent authentiques, en ce sens qu'ils n'ont pas été imaginés par le sermonnaire. Parmi eux certains peuvent avoir été repris à Tertullien, Lactance, Porphyre et Julien. C. V. P.

2281. B. Blumenkranz. *Augustin et les Juifs. Augustin et le judaïsme.* — Recherches augustiniennes, I (voir *Bull.* VIII, n° 2239) 225-241.

Augustin répond occasionnellement aux objections antichrétiennes des Juifs, qui étaient nombreux en Afrique du Nord. Son attitude à l'égard du judaïsme apparaît surtout dans la place et le rôle qu'il attribue à l'Ancien Testament dans l'économie du salut et dans sa doctrine de « la mission » des Juifs (témoigner de l'authenticité des prophéties et préparer l'avènement de l'Église). Trois exemples concrets de discussion avec les Juifs : *Serm. Caillau* 2, *Adv. Iudaeos*, *Ep.* 196. Aperçu sur les œuvres et la doctrine antijuive faussement attribuées à Augustin. Quelques citations d'Augustin dans la littérature juive du moyen âge.

C. V. P.

2282. A. Mandouze. *Saint Augustin et la religion romaine.* — Recherches augustiniennes, I (voir *Bull.* VIII, n° 2239) 187-223.

Quelle est l'attitude d'Augustin à l'égard des *idola* et des *idolorum cultores* ? Si l'on fait abstraction des détails fournis par le *De civ. Dei*, on constate qu'Augustin ne s'intéresse à la religion romaine que dans la mesure où elle fait encore obstacle à la diffusion du christianisme. C'est une religion de fables, sa mythologie

est ridicule, son astrologie un leurre. Ses dieux sont des démons (analyse de *Enarr. in Ps.* 103) ; d'autre part les démons ne sont pas des dieux, mais des anges prévaricateurs. C. V. P.

2283. R. E. Cushman. *Faith and Reason in the Thought of St. Augustine.* — Church History 19 (1950) 271-294.

Pour Augustin le rôle de la foi consiste non pas à faire passer l'esprit du raisonnement à la croyance, mais à purifier l'intelligence afin qu'elle puisse saisir la présence de Dieu en elle. A cette purification contribuent la volonté et la grâce et l'humilité du Verbe incarné. Toute cette doctrine explique pourquoi Augustin a considéré le péché comme une ignorance et qu'il ait affirmé si souvent que sans la foi l'homme est incapable de comprendre. C. V. P.

2284. B. J. Diggs. *St. Augustine Against the Academicians.* — Traditio 7 (1949-51) 73-93.

Analyse en détail le texte du *Contra Academicos,* étudie de près la réfutation du scepticisme par Augustin et montre que l'argument de celui-ci est double : l'esprit connaît la vérité (la réalité des « apparences »), mais pour agir l'homme a besoin de croire. De cette manière le mouvement du dialogue est philosophique, mais il aboutit à la foi. C. V. P.

2285. G. Jouassard. *Réflexions sur la position de saint Augustin relativement aux Septante dans sa discussion avec saint Jérôme.* — Revue Études august. 2 (1956) 93-99.

La défense des LXX contre saint Jérôme s'inspire des quatre motifs suivants : 1) crainte de dissensions dans l'Église ; 2) respect pour l'*auctoritas gravissima* des LXX ; 3) croyance à l'origine extraordinaire de cette version ; 4) fidélité absolue des LXX à la *veritas hebraica.* C. V. P.

2286. J. Mizzi. *The Latin Text of Matt. V-VII in St. Augustine's « De Sermone Domini in monte ».* — Augustiniana 4 (1954) 450-494.

Comparaison entre le texte de saint Augustin (date : 393), les témoins africains et européens de l'ancienne latine et la vulgate. M. M. conclut : les leçons propres à Augustin ne sont pas nombreuses ; l'influence de la vulgate est négligeable ; Augustin emploie un texte africain revisé peut-être deux fois, comme le montre son accointance d'une part avec *a* et *b*, d'autre part avec *f*. C. V. P.

2287. A.-M. La Bonnardière. *Le Cantique des cantiques dans l'œuvre de saint Augustin.* — Revue Études august. 1 (1955) 225-237.

2288. A.-M. La Bonnardière. *Les livres de Samuel et des Rois, les livres des Chroniques et d'Esdras dans l'œuvre de saint Augustin.* — Revue Études august. 2 (1956) 335-363.

2289. A.-M. La Bonnardière. *L'épître aux Hébreux dans l'œuvre de saint Augustin.* — Revue Études august. 3 (1957) 136-162.

2290. A.-M. La Bonnardière. *Les douze petits prophètes dans l'œuvre de saint Augustin.* — Revue Études august. 3 (1957) 341-374.

Mlle La B. a entrepris de dresser un répertoire intéressant des citations scripturaires chez saint Augustin. Chaque article contient un tableau des versets cités

avec indication, pour chaque citation, de la date, de l'œuvre et de l'orchestration scripturaire.

Des quelque 45.000 citations que contient l'œuvre d'Augustin, une minime partie, 174, se réfèrent au Cantique. Elles sont presque toutes inspirées par la liturgie ou la controverse baptismale (confirmation, en ce qui concerne la liturgie, par le tableau des citations du *De mysteriis* et du *De sacramentis* de saint Ambroise).

Les citations des livres de Samuel, Rois, Chroniques et Esdras, sont au nombre de 477. L'introduction les situe dans la pensée d'Augustin et expose la signification historique et prophétique qu'il leur attribue.

Augustin a cité 280 fois l'épître aux Hébreux. L'étude de ces citations montre les fluctuations de sa pensée au sujet de l'auteur de l'épître (après 411 il ne l'attribue plus à saint Paul) et l'usage qu'il fait de certains versets dans la controverse anti-pélagienne.

Les petits prophètes sont étudiés et cités surtout à propos du cinquième âge du monde dans *De civ. Dei* XVIII. Dans toute l'œuvre, 370 citations.

C. V. P.

2291. J. Pépin. *Saint Augustin et la fonction protreptique de l'allégorie.* — Recherches augustiniennes, I (voir *Bull.* VIII, nº 2239) 243-286.

Cet article bien documenté comporte trois parties : 1) la valeur pédagogique de l'allégorie biblique telle que la définit Augustin (elle valorise la vérité, exclut les indignes, mais non les cœurs simples ; elle écarte le dégoût, excite le désir, exerce à la recherche et embellit la découverte) ; 2) la valeur pédagogique de l'allégorie dans la tradition chrétienne (Clément d'Alexandrie, Origène, Grégoire de Nazianze), et 3) dans la théologie païenne. C. V. P.

2292. G. Verbeke. *Connaissance de soi et connaissance de Dieu chez saint Augustin.* — Augustiniana 4 (1954) 495-515.

La formule *noverim me, noverim Te* signifie que la connaissance de soi est la voie indiquée pour arriver à la connaissance de Dieu. C'est bien ainsi qu'il faut comprendre les textes des *Confessions*, du *De beata vita*, du *De libero arbitrio* et du *De Trinitate*. Une certaine connaissance de Dieu n'est jamais absente de la conscience humaine, mais « le retour intérieur est la condition nécessaire pour expliciter cette connaissance obscure et pour prendre pleinement conscience de la vérité divine qui est la source de toute notre vie cognitive ». Augustin a emprunté cette doctrine aux néoplatoniciens, en particulier à Plotin (*Enn.* V, 1, 1). C. V. P.

2293. H. Fugier. *L'image de Dieu-Centre dans les Confessions de saint Augustin. Valeur historique et valeur psychologique d'une image augustinienne.* — Revue Études august. 1 (1955) 379-395.

Augustin imagine Dieu comme un centre dans lequel tous les hommes doivent trouver la stabilité. L'image relève de la psychologie concrète de l'homme angoissé qui cherche un refuge. Elle est connexe avec celles du nid, des bras maternels, de la maison, qui sont également fréquentes dans les *Confessions*. En ce sens elle peut être considérée comme l'image dominante des neuf premiers livres. On peut trouver la source de cette image dans la géographie et la cosmologie de l'antiquité, mais l'emploi qu'Augustin en fait dépasse de loin toute explication historique. C. V. P.

2294. J. Swetnam S. J. *A Note on « in idipsum » in St. Augustine.* — Modern Schoolman 30 (1953) 328-331.

In idipsum appliqué à Dieu souligne, selon Augustin, ses attributs de simplicité, unité, immutabilité et éternité. Appliqué à l'homme, il évoque l'unité intérieure de l'esprit lorsque celui-ci s'élève jusqu'à Dieu (thème néoplatonicien), par exemple dans *Conf.* IX, 10, 24. C. V. P.

2295. K. Svoboda. *La estética de San Agustín y sus fuentes.* Versión y prólogo de L. Rey Altuna (Augustinus, 1). — Madrid, Editorial Augustinus, 1958 ; in 8, 350 p. Pes. 75.

M. S., professeur à l'université de Prague, a fait paraître en 1933 un ouvrage intitulé *L'esthétique de saint Augustin* (Paris, Les Belles Lettres). Le livre, devenu rare, reste l'exposé le plus complet et le plus dense de la doctrine esthétique de l'évêque d'Hippone. Il n'a donc rien perdu de sa valeur. M. S. y passe en revue tous les textes importants où Augustin traite de la nature et des propriétés du beau, de sa cause divine et de sa perception par l'homme. L'ordre suivi est chronologique : l'enquête s'étend du *De pulchro et apto* (Augustin en parle dans *Confess.* IV, 20 sv.) et des dialogues de Cassiciacum jusqu'au *De civitate Dei*, sans oublier les développements épars dans les lettres et les sermons. Tous ces textes sont replacés dans leur cadre de pensée et commentés succinctement. Avec une érudition remarquable M. S. recherche la source des idées développées par Augustin : les Pythagoriciens, Platon, Aristote, Possidonius, Plotin. Dans beaucoup de cas Augustin dépend de ses prédécesseurs, mais çà et là on rencontre chez lui des éléments originaux, comme dans sa systématisation des propriétés du beau, sa classification des rythmes, son analyse du jugement esthétique, certaines de ses analyses psychologiques. Son principal mérite est d'avoir constitué une synthèse qui est, au dire de M. S., le couronnement de la doctrine esthétique des anciens. C. V. P.

2296. A. Turrado. *La Sma Trinidad en la vida espiritual del justo, su templo vivo, según San Agustín.* — Revue Études august. 5 (1959) 129-151, 223-260.

Analyse les traits les plus saillants de l'influence de la Trinité sur la vie spirituelle du juste. Quatre parties : 1) les trois Personnes et l'œuvre de notre sanctification ; 2) présence dynamique de la Trinité dans l'âme du juste (le Verbe, l'Esprit-Saint) ; 3) la présence extatique (c'est-à-dire *per essentiam*) de la Trinité ; 4) l'union du juste avec la Trinité (connaissance et amour de la Trinité ; ascèse ; image de Dieu, résumé de la vie spirituelle ; dédicace du temple vivant dans la vision béatifique). C. V. P.

2297. F. Cayré. *Le livre XIII des Confessions de saint Augustin.* — Revue Études august. 2 (1956) 143-161.

« Le thème dominant du livre XIII est, sans conteste, l'action éminente du Saint-Esprit dans l'âme appelée à la vie divine ». La dernière partie de l'article situe ce thème dans l'ensemble de l'œuvre d'Augustin. C. V. P.

2298. W. A. Christian. *Augustine on the Creation of the World.* — Harvard theol. Review 46 (1953) 1-25.

Pour Augustin la doctrine biblique de la création constitue réellement le fondement de sa pensée concernant 1) le temps et l'éternité, 2) la nature de l'histoire, 3) la nature de l'univers et de la matière, 4) l'optimisme chrétien. L'article contient un bon exposé de l'enseignement d'Augustin sur ces points.

C. V. P.

2299. J. H. Taylor S. J. *Augustine, Conf., IX, 10, 24.* — Americ. Journal Philol. 79 (1958) 66-70.

L'incise *et ibi vita sapientia est* doit s'entendre dans le sens de *In Ioh.* I, 16 : *Est autem in ipsa sapientia spiritualiter ratio quaedam qua terra facta est; haec vita est,* sens inspiré de Platon, *Timée* 39e et de Plotin, *Enn.* III, 9, 1. La sagesse de Dieu, qui contient les archétypes de tous les êtres créés, est la vie même de Dieu. C. V. P.

2300. A. Jordan. *Time and Contingency in St. Augustine.* — Review of Metaphysics 8 (1955) 394-417.

Dans *Conf.* XI-XII Augustin ne définit pas le temps, car il est pour lui une pure relation, fondée sur le mode d'être de la créature, nature changeante et mélange de tendances à être et à n'être pas, à vivre et à mourir. Aussi l'homme cherche-t-il à échapper à l'emprise du temps en se tournant vers la contemplation de Dieu. De cette manière il atteint « la plénitude du temps » : sans doute un mode d'existence qui est la perfection de son être limité et comporte une expérience qualitativement différente de celle des choses changeantes. Augustin voit donc le temps dans la perspective de la nature de l'homme et de sa destinée.

C. V. P.

2301. P. Brezzi. *Il carattere ed il significato della storia nel pensiero di S. Agostino.* — Revue Études august. 1 (1955) 149-160.

Trois parties : 1) caractère de l'histoire : objet, nature de la connaissance historique, but de l'histoire ; 2) sens de l'histoire (raison du « devenir » : conduire les hommes à la vie éternelle ; « ambivalence » des événements) ; 3) Augustin n'a fait ni la philosophie ni la théologie de l'histoire ; il a vu dans l'histoire l'accomplissement du salut chrétien, malgré les obstacles. C. V. P.

2302. J. Chaix-Ruy. *Anti-historicisme et théologie de l'histoire.* — Recherches augustiniennes, I (voir *Bull.* VIII, n° 2239) 287-302.

A la question : l'histoire a-t-elle un sens, une orientation, l'historicisme répond par l'affirmative, l'anti-historicisme par la négative. L'un et l'autre sont intenables. L'anti-historicisme en particulier invite l'homme « à chercher le chiffre du temps » en dehors du temps ; il conduit à la théologie de l'histoire telle qu'Augustin l'a pratiquée. Pour Augustin il existe une histoire idéale, éternelle, avec laquelle l'histoire est constamment confrontée. Le monde présent est le lieu du conflit entre les deux cités, qui s'entremêlent et s'entrechoquent. Quant à l'issue du conflit, Augustin n'est ni optimiste ni pessimiste : malgré le mal envahissant et les désordres croissants, la paix demeure toujours possible, qu'elle soit fondée sur la crainte ou sur la bonne volonté des hommes ou sur la charité du Christ (*De civ. Dei* XIX). La conséquence de cette doctrine est que la véritable histoire demeure voilée et secrète jusqu'à la fin des temps. C. V. P.

2303. R. Arbesmann O. S. A. *The Idea of Rome in the Sermons of St. Augustine.* — Augustiniana 4 (1954) 305-324.

Les sermons 81, 105, *Biblioth. Casin.* I, 133 (Morin, p. 401-412) et le *De excidio Urbis*, suivant de près la chute de Rome en 410, veulent répondre aux objections des païens attribuant ce désastre à l'abandon des dieux ancestraux et réconforter les chrétiens en leur rappelant le caractère transitoire des choses de ce monde et la valeur spirituelle de la souffrance. C. V. P.

2304. E. Hendrikx O. E. S. A. *Astrologie, waarzeggerij en parapsychologie bij Augustinus.* — Augustiniana 4 (1954) 325-352.

A l'époque d'Augustin l'astronomie et l'astrologie formaient une seule «science». Remplaçant le vieil oracle, elle servait le plus souvent à la divination. L'article souligne certains aspects de la connaissance et de la critique de l'astrologie-astronomie par Augustin. Celui-ci ne s'est jamais entièrement libéré des conceptions de son temps. Aussi il réfute les « mathematici » de préférence sur le terrain des faits : ou bien ils se trompent, ou bien ils puisent leur science dans un certain don de clairvoyance (parapsychologie). La question se complique encore du fait qu'Augustin attribue, avec des hésitations, une certaine influence aux esprits, bons ou méchants. Il n'a pas eu une connaissance très approfondie de la science des astres. C. V. P.

2305. L. Alfonsi. *Sant' Agostino, De beata vita, c. 4.* — Rivista Filol. Istruz. classica 86 (1958) 249-254.

Ce texte suggère qu'entre la lecture de l'*Hortensius* et l'adhésion au manichéisme Augustin s'est engoué de l'astrologie. Par contre les *Confessions* confondent cette étape intermédiaire avec la période manichéenne. M. A. pense qu'Augustin a été conduit à l'astrologie par le texte de l'*Hortensius* où Cicéron reproduit (sans pour cela y adhérer) la doctrine des astres-dieux. La foi astrologique d'Augustin aurait à son tour facilité son passage au manichéisme. C. V. P.

2306. J. Heijke. *St. Augustine's Comments on « Imago Dei »* (An Anthology from all his Works exclusive of the *De Trinitate*). Collected, edited with critical notes and analytically presented (Classical Folia, Supplement 3). — Worcester (Mass.), Holy Cross College, 1960 ; in 8, 95 p. Dl. 3.

2307. J. Heijke. *The Image of God According to St. Augustine (De Trinitate excepted).* — Folia 10 (1956) 3-11.

Le P. H. a rassemblé quelque 150 textes d'Augustin sur le thème de l'image de Dieu dans l'homme. Ils sont empruntés aux éditions du *Corpus* de Vienne ou de la Patrologie latine et accompagnés des variantes. Un *index rerum* et une liste chronologique justificative (d'après S. M. Zarb, A. Kunzelmann, M. Le Landais et H. Rondet) complètent cet utile répertoire et en facilitent l'usage.

L'article de *Folia* résume la doctrine d'Augustin sur le thème présenté dans les textes. C. V. P.

2308. Th. Huijbers. *Zelfkennis en Godskennis in de geest volgens S. Augustinus' «De Trinitate».* — Augustiniana 4 (1954) 269-304.

L'âme et ses facultés (dont elle est réellement distincte) sont une image *permanente* de la Trinité, présente dans l'homme. Cette présence n'est pas une connaissance proprement dite. Cependant l'âme est surtout une image de Dieu parce que, par la connaissance d'elle-même, elle peut arriver à la connaissance de son auteur transcendant. Cette dernière doctrine est d'inspiration néoplatonicienne. C. V. P.

2309. L. Stefanini. *Il problema della persona in S. Agostino e nel pensiero contemporaneo.* — Revue Études august. 1 (1955) 55-68.

2310. L. Stefanini. *El problema de la persona en San Agustín y en el pensamiento contemporáneo.* — Augustinus 1 (1956) 139-152.

L'acte de connaissance est étroitement lié à la personne humaine : la connaissance comporte une présence à soi-même et elle est le résultat d'une parole intérieure, dans laquelle la personne se reconnaît et se possède. De même l'amour est consubstantiel à l'homme. Concernant la doctrine de l'illumination, Augustin distingue deux lumières (*Contra Faust.* 20, 6, 7).

Le second article n'est que la traduction du premier. C. V. P.

2311. M. Moreau. *Mémoire et durée.* — Revue Études august. 1 (1955) 239-250.

Pour Augustin la mémoire est une faculté merveilleuse. Elle spiritualise les choses qui sont essentiellement changeantes, les *retient* dans ses trésors et les présente au *regard* de l'âme, qui d'un seul coup d'œil voit le passé, le présent et l'avenir. La mémoire *crée* la durée, image de l'éternité. C. V. P.

2312. G. Rovella. *Memoria e ricordo in Platone e S. Agostino.* — Sophia 21 (1953) n° 3-4, 107-111.

Pour Augustin la mémoire est le fondement de la connaissance de Dieu.

2313. G. Verbeke. *De ontwikkeling van het menselijk kennen volgens de H. Augustinus.* — Tijdschr. Philosophie 15 (1953) 195-222.

Par quel processus l'homme accroît-il sa connaissance ? Augustin a commencé par adopter la théorie de la réminiscence. A partir du *De magistro* il considère que les objets sensibles sont intégrés à la pensée moyennant un jugement, lui-même éclairé par la vérité éternelle. De ce fait une connaissance nouvellement acquise n'est jamais entièrement nouvelle. M. V. illustre cette doctrine par deux exemples : la connaissance de soi dans le *De Trinitate* et la découverte de Dieu dans *Conf.* X. La pensée de saint Augustin ressemble à celle de saint Thomas ; mais celui-ci accentue davantage le caractère organique et vital du processus. Résumé français. C. V. P.

2314. R. A. Markus. *St. Augustine on Signs.* — Phronesis, Journal of Ancient Philos. 2 (1957) 60-83.

La notion de signe, que l'on rencontre déjà chez les philosophes et en particulier chez Cicéron (*De inv.* I, 30), joue un rôle important dans la doctrine d'Augustin sur les mots et leur signification. M. M. étudie cette doctrine dans le *De magistro* (c'est la lumière intérieure, le Christ, qui fait comprendre à la fois le mot et l'objet qu'il désigne), le *De doctrina christiana* II-IV (Augustin distingue signes

naturels et signes conventionnels, sans pouvoir résoudre la question de l'origine de ces derniers) et dans le *De Trinitate* (distinction de *verbum mentis* et *verbum vocis* et analyse du processus psychologique de la création des symboles).

C. V. P.

2315. G. de Plinval. *Mouvement spontané ou mouvement imposé? Le « feror » augustinien.* — Revue Études august. 5 (1959) 13-19.

On connaît le texte : *Pondus meum, amor meus ; eo feror, quocumque feror* (*Conf.* XIII, 11, 10). M. de Pl. réunit quelques arguments en faveur de la traduction : où que je sois porté, c'est là que je me porte. Le premier *feror* serait donc un moyen, non un passif. C. V. P.

2316. F.-J. Thonnard. *Les méthodes d'interprétation de la pensée augustinienne.* — Revue Études august. 5 (1959) 103-120.

Le P. Th. voit dans la controverse sur « la nature pure » au congrès augustinien de Paris une bonne illustration de deux méthodes d'interprétation, l'une doctrinale (le P. Ch. Boyer), l'autre historique (ses contradicteurs). Il propose de les harmoniser en insistant sur les constantes doctrinales d'Augustin. Il interprète le texte controversé du *De libero arbitrio* comme suit : même si Dieu créait chaque âme bonne pour animer un corps issu d'Adam et comme tel infecté de concupiscence (hypothèse qu'Augustin rejette au nom de la foi ; voir *De dono persev.* XII, 29), il n'y aurait encore là qu'un sujet de louange et non de blâme à l'égard de Dieu. C. V. P.

2317. J.-F. Thomas. *Saint Augustin s'est-il trompé? Essai sur la prédestination.* — Paris, A. G. Nizet, 1959 ; in 12, 97 p. Fr. 4.80.

A la doctrine sur la prédestination de saint Augustin (exposée d'après les œuvres, p. 35-77) M. Th. oppose celle de la déification de l'homme et de l'influence du Saint-Esprit d'après les Pères grecs. Saint Augustin se serait trompé « en voulant donner une justification de l'élection heureuse de l'un et de l'abandon de l'autre par des raisons d'un droit humain, anthropomorphique » (p. 93). Il aurait vu un problème là où il y a un mystère. C. V. P.

2318. D. Jones. *Presuppositions of Augustine's Doctrine of Sin and Salvation.* — Dissert. Abstracts 20 (1959-60) 3410-3411.

M. J. nous dit dans ce résumé qu'il a exposé d'une manière systématique la pensée de saint Augustin sur le péché et le salut, le péché originel, sa transmission et ses conséquences, la grâce efficace et le salut par la foi, la prédestination et la liberté, etc. Saint Augustin s'appuie sur l'autorité de la Bible et sur celle de l'Église, mais en dernière analyse cette autorité dépend de la raison, qui est ainsi l'autorité suprême tout en n'étant pas infaillible. M. J. souligne aussi les faiblesses des « présupposés » de saint Augustin : la souveraineté absolue de Dieu d'une part et la responsabilité humaine de l'autre, la gratuité du salut et le mérite, etc. Seuls, d'après lui, deux « présupposés » d'Augustin sont défendus d'une manière cohérente et convaincante : l'autorité de la raison et la responsabilité morale de l'homme. Dissertation de 265 p. en microfilm, Dl. 3.45. H. B.

2319. A.-M. Dubarle O. P. *La pluralité des péchés héréditaires dans la tradition augustinienne.* — Revue Études august. 3 (1957) 113-136.

Dans l'*Enchiridion* 46-47 et l'*Opus imperf.* VI, 21 Augustin envisage comme possible et même comme réelle la transmission à chaque homme non seulement du péché d'Adam, mais des péchés de ses parents et de ses ancêtres immédiats. Le P. D. examine le destin de cette théorie chez Cassiodore, Grégoire le Grand, Bède le Vénérable, Raban Maur, la *Glossa ordinaria*, Pierre Lombard. Ce dernier nie la transmission, tout en expliquant *reverenter* les textes d'Augustin. Une dernière partie de l'article traite de la question au concile de Trente. Celui-ci a refusé de prendre position. C. V. P.

2320. H. Rondet. *La théologie de la grâce dans la correspondance de saint Augustin.* — Recherches augustiniennes, I (voir *Bull.* VIII, n° 2239) 303-315.

Résumé succinct des thèmes concernant la grâce traités par Augustin avant la crise pélagienne, pendant celle-ci et à l'occasion du semi-pélagianisme naissant.

2321. J. Chéné. *Les origines de la controverse semi-pélagienne.* — Année théol. august. 13 (1953) 56-109.

Deux parties : les causes doctrinales du conflit (les points litigieux et difficiles de la théologie augustinienne de la grâce), les objections des milieux monastiques d'Adrumète et de Provence (Cassien).

2322. A. Guzzo. *Agostino contro Pelagio* (Studi e ricerche di storia della filosofia, 25). — Torino, Edizioni di « Filosofia », 1958 ; in 8, p. 93-208. L. 1500.

C'est la troisième édition d'un ouvrage paru en 1930 (voir *Bull.* I, n° 603) et en 1934 (voir *Bull.* II, n° 751). Rappelons la thèse principale de M. G. Elle est soulignée dans l'introduction (c'est celle de la deuxième édition, mais amputée des réflexions philosophiques de l'auteur et réduite à six pages de petit texte). Pélage prend l'initiative de la lutte : il craint que le *Da quod iubes* ne marque un retour au déterminisme des manichéens. La réponse d'Augustin, du moins si l'on cherche à savoir non seulement ce qu'il a dit, mais surtout ce qu'il a voulu dire, consiste à montrer que la grâce est nécessaire mais non nécessitante. La grâce ne serait plus la grâce si elle agissait sans l'homme et à la place de l'homme. En d'autres termes on ne peut pas concevoir la grâce de Dieu sans l'action libre de l'homme. En principe l'homme est libre ; il est donc capable de faire le bien ; Augustin nie seulement qu'il puisse le faire sans le secours de la grâce, et cela pour des raisons qui n'ont pas toujours été bien comprises (la doctrine de la grâce n'est pas la conséquence du dogme du péché originel, au contraire ; le mal est tout entier imputable à l'homme et non à Dieu ; la pratique du baptême des enfants nous oblige à admettre la présence du péché originel en eux). Sans doute la doctrine d'Augustin frôle le déterminisme, mais elle ne tombe pas dans ce travers. La solution qu'il propose « è cosí capillare » qu'il ne faut pas s'étonner qu'on l'ait parfois mal comprise. C. V. P.

2323. J. Plagnieux. *Le grief de complicité entre erreurs nestorienne et pélagienne d'Augustin à Cassien par Prosper d'Aquitaine?* — Revue Études august. 2 (1956) 391-402.

Dans une thèse dactylographiée, *Le De incarnatione Domini de Jean Cassien. Contribution à l'étude de la christologie en Occident à la veille du concile d'Éphèse,*

Strasbourg 1954, M. Ch. Brand rappelait que Cassien et Prosper d'Aquitaine chargent Nestorius du grief de pélagianisme avant la lettre. M. P. pense qu'en cela ils ne font qu'imiter Augustin dans ses écrits anti-pélagiens, en particulier dans *De corr. et gratia* 15. Pour Augustin ce grief de complicité entre les deux erreurs correspond à la découverte faite par lui de la nature essentiellement sotériologique du christianisme. C. V. P.

2324. G. BAVAUD. *La doctrine de la justification d'après saint Augustin et la Réforme.* — Revue Études august. 5 (1959) 21-32.

2325. G. BAVAUD. *La doctrine de la prédestination et de la réprobation d'après saint Augustin et Calvin.* — Revue Études august. 5 (1959) 431-438.

Ces deux articles soulignent les différences doctrinales entre Augustin et les Réformateurs.

Pour Augustin, la corruption de la nature se définit par la concupiscence, dominée par l'amour déréglé. Les Réformateurs ont omis ce dernier élément dans leur définition. A la justification par la charité, ils opposent la justification par la foi seule.

Selon la doctrine d'Augustin Dieu *refuse* la grâce de la prédestination, après la prévision du péché originel ou des péchés personnels. Calvin attribue au *vouloir* divin le mal commis par le pécheur. C. V. P.

2326. P. LENICQUE. *La liberté des enfants de Dieu selon S. Augustin.* — Année théol. august. 13 (1953) 110-144.

Les sous-titres sont : l'esclavage sous la Loi (d'après le *De spiritu et littera*), la liberté (libération dans le Christ et ses effets, nature de l'obéissance aux lois chrétiennes, combat chrétien, *delectatio victrix*).

2327. F. CHÂTILLON. *Etiam... (Animadversiones augustinianae).* — Revue Moyen Age latin 9 (1953) 267-342.

Exemples montrant l'importance du mot *etiam* dans la langue et la pensée d'Augustin. Notons ici les textes les plus importants. Dans *De Trin.* III, prol. 1, *inter quos etiam mihi* signifie : « et même à moi », sous-entendu : qui sais pourtant le grec. On aurait donc tort de voir dans ce texte un aveu d'ignorance de cette langue. La célèbre phrase attribuée à Augustin : *scimus quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, etiam peccata* est une glose du moyen âge. En fait, la pensée d'Augustin, exprimée à plusieurs reprises (douze textes cités p. 286-288) est plus nuancée : les *peccata* (du non-être) ne sont jamais sujet de la phrase, c'est Dieu (sujet) qui coordonne (*cooperatur* : la forme qu'Augustin affectionne) toutes choses (*prospera et adversa*) au bien des élus. Même dans *De corr. et gratia* IX, 24, où Augustin a bien conscience de dépasser la pensée de l'Apôtre (*...usque adeo prorsus omnia... etiam... etiam...*), il ne s'agit pas des pécheurs proprement dits, mais des fidèles qui s'écartent pour un temps de la règle de foi et de la communion catholique. Enfin, dans la Règle de saint Augustin, 14 : *(Deus) qui novit etiam eos quos plus iusto corripitis...*, le mot *etiam*, mal attesté, doit être écarté à cause du sens de la phrase. C. V. P.

2328. G. FOLLIET. *Etiam peccata... (De doctr. christ. III, 23, 33).* — Revue Études august. 5 (1959) 449-450.

A la liste des textes augustiniens qui se rapprochent de la formule (cités par F. Châtillon, dans *Revue Moyen Age latin* 9, 1953, 286-288 ; voir *Bull.* VIII, nº 2327) on peut ajouter celui du *De doctr. christ.*

2329. G. de Plinval. *Aspects du déterminisme et de la liberté dans la doctrine de saint Augustin.* — Revue Études august. 1 (1955) 345-378.

Examine comment, au cours de l'élaboration de la doctrine augustinienne, l'idée de liberté s'est frayé un chemin à travers les obstacles, puis dans quelle mesure elle a pu surmonter le redoutable handicap du dogme de la prédestination. Trois grandes parties : 1) sous l'influence de saint Paul, Augustin conçoit la liberté comme actualisée par la grâce divine ; 2) au cours de la controverse pélagienne il est porté à exagérer l'aide de la grâce, mais les *Enarrationes* et les *Tractatus* constituent un bon correctif ; 3) la doctrine de la prédestination non plus ne peut être comprise dans toute sa rigueur, car Augustin la tempère en tenant compte de la prévision des mérites et de la prière de l'Église.

C. V. P.

2330. Th. Camelot O. P. *A l'éternel par le temporel (De Trinitate IV, 18, 24).* — Revue Études august. 2 (1956) 163-172.

Texte parallèle au *De consensu evangelistarum* I, 35, 53. Dans les deux cas Augustin veut montrer que la foi aux réalités temporelles (entendez la foi en la réalité historique qu'est l'incarnation du Verbe) nous purifie et nous prépare à contempler les réalités célestes. Examen du texte du *Timée* (29c), dont Augustin s'inspire et qu'il modifie. C. V. P.

2331. H. Pétré. *Ordinata caritas. Un enseignement d'Origène sur la charité.* — Rech. Science relig. 42 (1954) 40-57.

Étudie le thème chez Origène, Grégoire de Nysse et Augustin. Pour ce dernier la vertu est un *ordo amoris* (*De civ. Dei* XV, 22). Il consiste à donner à Dieu la première place et à subordonner la créature au créateur. C. V. P.

2332. S. J. Grabowski. *The Role of Charity in the Mystical Body of Christ According to St. Augustine.* — Revue Études august. 3 (1957) 29-63.

La charité est infusée dans les cœurs avec la justification. Elle unit le chrétien au Christ et aux membres du corps mystique. Le degré de cette union s'accroît avec la charité. Celle-ci sera parfaite au ciel.

La même étude a été reproduite, à quelques détails près, p. 345-394, dans l'ouvrage recensé *Bull.* VIII, nº 1840. C. V. P.

2333. I. Dietz O. E. S. A. *Ist die Hl. Jungfrau nach Augustinus « Immaculata ab initio »? Eine neue Untersuchung zum Marianischen Jahr.* — Augustiniana 4 (1954) 362-411.

Définition du péché originel et de l'impeccabilité (Sündelosigkeit) du Christ, d'après saint Augustin. Cinq textes, entre autres *De nat. et gratia* 36, 42 et *Opus imperf.* IV, 122, « nous conduisent au seuil » du dogme de l'immaculée conception, en ce sens que, placés dans leur contexte historique (la controverse antipéla-

gienne), ils suggèrent que Marie a été exemptée du péché originel. Augustin ne précise ni la manière ni le moment de cette exemption. C. V. P.

2334. T. Gallus S. J. *Ad testimonium « explicitum » S. Augustini de morte B. Virginis.* — Divus Thomas (Piac.) 56 (1953) 265-269.

D'après le P. G. les trois textes allégués le seraient à tort. Le premier, *Enarr. in Ps.* 34 (PL 36, 335), dans la leçon du *Vaticanus* et du *Colbertinus* (qu'il faudrait préférer), ne parle pas de la mort de la Vierge. Dans les deux autres, *De catech. rud.* (PL 40, 339) et *In Ioh. evang.* (PL 35, 1456), l'accent n'est pas mis sur la *mort* de la Vierge, mais sur le caractère *perpétuel* de sa virginité. Ces interprétations du P. G. sont tendancieuses. C. V. P.

2335. G. Favara S. J. *La necessità della Chiesa secondo S. Agostino* (Pubblicazioni dell' Ignatianum, Messina, Serie teologica, 2). — Acireale, Collegio Pennisi, 1949 ; in 8, 90 p.

Les pages 15-74 contiennent *in extenso* trois chapitres de la thèse du P. F. Ils examinent le rôle nécessaire de l'Église pour la foi en l'Écriture, la foi en la tradition et la foi salutaire.

2336. Y. M.-J. Congar O. P. *« Civitas Dei » et « Ecclesia » chez saint Augustin.* — Revue Études august. 3 (1957) 1-14.

Revue des thèses en présence concernant le problème : dans quelle mesure doit-on identifier *civitas Dei* et *Ecclesia.* «La clef du problème ne serait-elle pas à chercher dans la christologie d'Augustin ? »

2337. M. Pellegrino. *S. Agostino pastore d'anime.* — Recherches augustiniennes, I (voir *Bull.* VIII, nº 2239) 317-338.

Le rôle du pasteur ; ses devoirs ; l'esprit dans lequel il doit accomplir sa charge ; ses joies et ses douleurs ; les devoirs des ouailles.

2338. B. Leeming S. J. *Is their Baptism Really Necessary?* — Clergy Review 39 (1954) 66-85, 193-212, 321-340.

Lorsque, dans la controverse antipélagienne mais aussi ailleurs, Augustin défend l'idée que les enfants morts sans baptême sont exclus de la vie éternelle et de la vision béatifique, il ne défend pas une opinion personnelle, mais une conviction constante de l'Église ancienne. Même les Pélagiens doivent en convenir. En outre, la pratique universelle de conférer le baptême aux enfants avant l'âge de raison est considérée par Augustin comme la preuve irréfutable de l'universalité du péché originel. Enfin, la nécessité de baptiser les enfants en danger de mort est liée pour lui au dogme de l'entière gratuité de la grâce (avec tout le mystère qu'il comporte et qu'Augustin reconnaît pleinement) et à celui de l'absolue nécessité de l'incorporation à l'Église par le moyen des sacrements visibles.

La seconde partie de l'étude examine, à travers le moyen âge et jusqu'à nos jours, la continuité de cette doctrine, l'interprétation traditionnelle de *Io.*3, 5 et les réponses qu'on a faites à l'objection tirée de la bonté de Dieu.

La troisième partie étudie les voix discordantes : les adversaires de Théobald d'Étampes (PL 163, 764) et Cajetan (avec les réponses de ses contemporains).

C. V. P.

2339. J.-C. DIDIER. *Saint Augustin et le baptême des enfants.* — Revue Études august. 2 (1956) 109-129.

La doctrine d'Augustin au sujet du baptême des enfants a évolué. M. D. en montre les étapes avant la crise pélagienne (affirmation de la valeur du baptême en raison de « la foi des autres » ; rémission des péchés personnels, voire du péché originel, si l'on admet que l'*Ep.* 98 date de cette période) et après la crise pélagienne (nécessité du baptême des enfants à cause du péché originel).

C. V. P.

2340. J. QUASTEN. *Ein Taufexorzismus bei Augustinus.* — Revue Études august. 2 (1956) 101-108.

La station debout sur une peau de bête (symbole vétéro-testamentaire du péché) est attestée comme rite baptismal accessoire dans le sermon 216, 10 de S. Augustin et dans deux sermons de Quodvultdeus (PL 40, 637 ; 660 sv.) ; elle apparaît également chez Ildephonse de Tolède (PL 96, 157). Elle viendrait d'Antioche (témoignages de Théodore de Mopsueste et de Narsaï), d'où elle aurait passé en Afrique, puis en Espagne, tout comme d'autres rites communs aux liturgies wisigothique et orientales. C. V. P.

2341. A.-M. LA BONNARDIÈRE. *Les commentaires simultanés de Mat. 6,12 et de I Jo. 1,8 dans l'œuvre de saint Augustin.* — Revue Études august. 1 (1955) 129-148.

Ces deux textes sont rapprochés 28 fois dans l'œuvre d'Augustin, surtout à l'époque où il combattait la thèse de Pélage, disant que les saints ne doivent pas demander le pardon de leurs propres péchés. Mais Augustin et, avant lui, Ambroise, Cyprien, Optat et d'autres Pères les citaient également au cours de la catéchèse, lorsqu'ils enseignaient que la récitation du *Pater*, avec le verset *Mt.* 6, 12, constitue une pénitence quotidienne pour les péchés légers commis après le baptême. C. V. P.

2342. J. RATZINGER. *Originalität und Überlieferung in Augustins Begriff der confessio.* —Revue Études august. 3 (1957) 375-392.

En latin profane *confiteri* signifie reconnaître sa culpabilité devant le tribunal. Dans le latin des chrétiens *confessio* désigne la confession de foi (dans la théologie du martyre), la confession des péchés et la louange de Dieu (le terme latin rend l'hébraïsme grec *ὁμολογία*, fréquent dans les psaumes). L'originalité d'Augustin est d'unir la confession des péchés et la *confessio* de la louange : celui qui confesse ses péchés s'humilie devant Dieu et rétablit la communion avec lui. En ce sens la confession des péchés est aussi un sacrifice de louange. C. V. P.

2343. G. FOLLIET. *La typologie du sabbat chez saint Augustin. Son interprétation millénariste entre 389 et 400.* — Revue Études august. 2 (1956) 371-390.

Analyse onze textes, du *De Gen. contra Manichaeos* jusqu'aux *Conf.*, dans lesquels Augustin se montre favorable à un millénarisme mitigé (règne glorieux du Christ sur la terre, avec les saints, avant la résurrection ; mais Augustin ne détermine pas la durée de ce règne ; il ne retient pas non plus l'idée des jouissances matérielles). Après 400 le sabbat symbolisera non plus ce règne intermédiaire, mais les divers états de la vie spirituelle ou, plus tard encore, l'étape ultime de l'ascension de l'âme vers Dieu. C. V. P.

2344. J. Plagnieux *Le chrétien en face de la Loi d'après le « De spiritu et littera » de saint Augustin.* — Theologie in Geschichte und Gegenwart (voir *Bull.* VIII, nº 1531) 725-754.

Augustin répond à trois questions : 1) La Loi est-elle encore valable en régime chrétien ? Réponse : oui. 2) Le chrétien peut-il l'observer ? Oui, moyennant la grâce qui le guérit. 3) Pourquoi le chrétien n'atteint-il jamais au parfait accomplissement de la Loi ? Parce que Dieu veut, en lui montrant sa faiblesse, l'inviter à un dialogue avec lui ; de cette manière Augustin évite de réduire la religion à une morale et finalement à un volontarisme tout humain et naturel.
C. V. P.

2345. E. F. Durkin. *The Theological Distinction of Sins in the Writings of St. Augustine* (Pontificia Facultas theologica Seminarii Sanctae Mariae ad Lacum, Dissertationes ad lauream, 23). — Mundelein (Ill.), Saint Mary of the Lake Seminary, 1952 ; in 8, IX-161 p.

La distinction entre péchés mortels et péchés véniels ne se présenta à l'attention d'Augustin qu'au moment de la lutte antipélagienne. Contre Pélage, qui la nie, il affirme l'existence du péché véniel et s'applique à décrire celui-ci.

M. D. analyse d'abord la notion de péché mortel chez Augustin. C'est le fruit d'une passion délibérée et absolue, qui fait que l'homme préfère l'amour de soi à l'amour de Dieu. Mais l'homme est plus souvent oublieux de Dieu que vraiment rebelle ; aussi Augustin connaît-il l'existence de certains péchés « intermédiaires », pour lesquels il tempère la rigueur de la pénitence publique. Ce sont les *peccata venialia* (ce qualificatif est à prendre au sens étymologique, non au sens actuel).

Certains péchés sont compatibles avec la vie de justice et de sainteté. Car le juste porte en lui les conséquences du péché d'Adam, en particulier la concupiscence et l'ignorance, de sorte qu'il est comme un convalescent toute sa vie durant. Après quelques hésitations Augustin nia résolument l'impeccabilité du juste (ceci après le concile de Carthage de 418). Cependant la concupiscence et l'ignorance n'ont pas nécessairement caractère de péché. Elles ne l'ont que dans la mesure où elles sont délibérées, volontaires. « Elles constituent la culpabilité même du péché d'origine se prolongeant dans ses effets » (A. Gaudel). Les péchés inévitables des justes (Augustin parle d'une *quaedam necessitas peccandi*) sont ceux que nous appelons péchés véniels. Augustin les désigne par les noms de *peccata levia, parva, minima* etc. Mais on ne trouve pas chez lui de définition stricte de ces péchés. Bien plus, il lui arrive de ne pas distinguer le péché personnel et la poussée de la concupiscence ou même les actes désordonnés qui procèdent d'une ignorance que nous appellerions involontaire (Augustin considère toute ignorance comme une négligence de la volonté). Cependant le péché véniel est compatible avec la charité.

La thèse de M. D. est bien documentée ; les vues d'Augustin y sont exprimées avec toutes les nuances voulues. C. V. P.

2346. J. GALLAY. *La conscience de la charité fraternelle d'après les « Tractatus in Primam Joannis » de saint Augustin.* — Revue Études august. 1 (1955) 1-20.

Le critère de la vraie charité n'est pas la seule pratique des bonnes œuvres, mais l'humilité et le souci de l'unité chrétienne qui l'accompagnent. Que les chrétiens interrogent donc leur cœur et, s'ils y trouvent la vraie charité, ils peuvent être en sécurité, car elle est l'indice de la présence du Saint-Esprit en eux. C. V. P.

2347. L. CHEVALLIER, H. RONDET S. J. *L'idée de vanité dans l'œuvre de saint Augustin.* — Revue Études august. 3 (1957) 221-234.

Pour Augustin « la vanité s'oppose à la vérité, comme l'éphémère au durable, le néant à l'être » ; mais le mot exprime aussi l'orgueil puéril de l'homme qui veut se grandir, alors qu'il n'est rien. Cet article étudie le thème à travers l'œuvre d'Augustin. « Plus il avancera, plus il verra dans la vanité des choses une conséquence du péché, très spécialement du péché originel ». C. V. P.

2348. F. E. CRANZ. *« De Civitate Dei » XV, 2 et l'idée augustinienne de la société chrétienne.* — Revue Études august. 3 (1957) 15-27.

Traduction et adaptation, par le P. Y. M.-J. Congar O. P., de l'étude recensée *Bull.* VIII, nº 568.

2349. J. WYTZES. *Augustinus en Rome.* — Hermeneus 26 (1954-55) 41-50, 68-75.

Augustin s'intéresse à l'empire de Rome non pas du point de vue politique ou historique, mais du point de vue de la pastorale. Occasion et idées maîtresses du *De civ. Dei.*

2350. E. HENDRIKX O. E. S. A. *Augustinus als monnik.* Kanttekeningen bij een studie. — Augustiniana 3 (1953) 341-353.

Tout en louant les qualités de l'ouvrage de A. Zumkeller sur le monachisme de saint Augustin (voir *Bull.* VI, nº 1375) le P. H. regrette l'absence de perspectives historiques dans la première partie. Le P. Z. n'a pas non plus mis en valeur les résultats des fouilles archéologiques. A la liste des textes monastiques d'Augustin, il aurait dû ajouter *De div. quaest. 83,* q. 71. D'après le P. H. l'*Ordo monasterii* ou petite règle n'a pas été écrit pour Thagaste, où l'on suivait la liturgie africaine (le samedi célébré comme le dimanche), mais pour Hippone, où prédominait la liturgie romaine (le samedi jour de jeûne). C. V. P.

2351. T. BOHLIN. *Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis* (Uppsala Universitet Årsskrift 1957, 9). — Uppsala, Lundequist, 1957 ; in 8, 110 p. Kr. 10.50.

Au livre de G. de Plinval sur Pélage (voir *Bull.* V, nº 269) M. B. reproche de ne pas être assez dégagé des cadres anciens, traditionnels, inspirés par la position polémique d'Augustin (voir en particulier p. 21).

L'étude de M. B., elle, s'appuie principalement sur le commentaire des épîtres de saint Paul, œuvre antérieure à la polémique d'Augustin. La première partie (p. 10-45) est une analyse systématique de cette doctrine. Celle-ci est dominée par le souci de combattre le déterminisme moral des Manichéens. Contre eux Pélage affirme que la nature créée par Dieu est foncièrement bonne ; c'est pourquoi, en principe et avant toute action, l'homme peut éviter le mal s'il le veut. Pélage insiste sur cet aspect positif de l'emploi de la volonté. Il ose appeler cette volonté du bien du nom de *natura*, métaphore inspirée par le vocabulaire des Manichéens qui disaient que la nature pèche fatalement. Il va plus loin en affirmant que le *posse non peccare* donné par Dieu, auteur de la nature, est *in necessitate naturae* (ceci encore contre les Manichéens affirmant que le péché est une *necessitas naturae*). Enfin Dieu, qui a doté l'homme du *posse non peccare*, continue son œuvre en lui donnant l'*auxilium*, en l'aidant (*adiuvare*). La notion de la grâce est triple chez Pélage : 1) la grâce de la création ; c'est celle qui vient d'être décrite ; 2) la grâce de la révélation (la loi de Moïse, la loi de l'évangile) : l'homme a oublié graduellement la loi naturelle et son intelligence s'est obscurcie au point d'oublier qu'il a la possibilité de faire le bien ; la révélation vient le lui rappeler ; 3) la grâce du pardon : le péché, qui est quelque chose d'extérieur à l'homme, s'empare peu à peu de lui et devient une habitude, entravant l'exercice de la liberté. Dieu (la nature) donne toujours le *posse*, mais le *facere* (qui dépend de la volonté humaine) est entravé par la *consuetudo*. Par le péché l'homme est devenu en outre l'ennemi de Dieu. Aussi le baptême a comme double effet d'opérer la *re-conciliatio* et de briser la force de la *consuetudo* en mettant à la place du *facere* de l'homme le *facere* de Dieu. De cette manière le *posse* originel est de nouveau actualisé. Aussi dans l'action du baptisé la grâce et la liberté sont étroitement unies, en ce sens que l'une ne va pas sans l'autre. Pélage ne défend pas l'impeccabilité absolue du chrétien ; il en parle de la même manière que saint Paul : elle est le cadre normal dans lequel se développe l'effort de la vie chrétienne, mais elle laisse place à la pénitence. Enfin, concernant les mérites, Pélage a les deux affirmations : la grâce est méritée, la grâce est gratuite ; il est évident qu'il faut entendre le mérite de la grâce au sens impropre ; le tort de S. Augustin a été d'isoler un des termes du paradoxe. Enfin pour Pélage la prédestination correspond rigoureusement à la préscience des mérites. Pélage n'envisage donc pas la question augustinienne de savoir qui des deux vient en premier lieu, la grâce de Dieu ou la foi de l'homme.

Avec raison M. B. explique comme suit l'origine du conflit avec Augustin. La théologie de Pélage est une théologie de la création, tandis que celle d'Augustin est une théologie de la rédemption, dans laquelle le Christ occupe la place centrale. Pour cette raison Augustin a méconnu l'importance de la grâce de la création chez Pélage. Après cela il a eu beau jeu de critiquer l'insuffisance de la révélation et de la grâce du pardon chez son adversaire.

La seconde partie du livre (p. 46-103) est consacrée à la question de la dépendance littéraire et doctrinale de Pélage. Celui-ci semble avoir utilisé avant tout certains écrits d'Augustin et en particulier la première partie du *De libero arbitrio* (écrite en 387-388). On y retrouve le même point de vue antimanichéen ainsi qu'un certain nombre de points communs : accent mis sur la liberté de la volonté par opposition à la nature, la béatitude pouvant être « méritée » par la foi, *posse* et *facere* intimement mêlés etc. Cependant dans la suite Augustin a abandonné ce point de vue strictement antimanichéen, comme en témoignent la deuxième et la troisième partie du *De libero arbitrio* (396-397) ainsi que d'autres écrits de cette époque. M. B. en conclut que Pélage a développé unilatéralement une position tenue par le jeune Augustin en étendant à l'homme en général ce que celui-ci avait dit de l'homme avant la chute. Cette dépendance de Pélage par rapport

à Augustin est présentée par M. B. comme une hypothèse de travail. Les rapports avec Hilaire (Ambrosiaster), auteur du commentaire sur saint Paul et des *Quaestiones in Vetere et Novo Testamento*, sont moins importants ; la pensée de Pélage peut s'éclairer par celle d'Hilaire, mais on ne trouve pas chez ce dernier les traits caractéristiques de sa doctrine. M. B. note certains contacts avec saint Ambroise, et d'autres, moins essentiels, avec Lactance, Tertullien et Cyprien. Enfin Pélage s'est certainement inspiré de la théologie grecque, non seulement par l'intermédiaire de saint Ambroise et de saint Jérôme, mais surtout par Rufin. Avec ce dernier, Pélage a des contacts de vocabulaire ; il lui a emprunté l'ensemble de sa doctrine et en particulier la notion de la grâce de la création et de la loi naturelle, l'accent mis sur la liberté de la volonté, la distinction entre *posse* et *facere*, les conditions du péché (connaissance et liberté), la notion de la *consuetudo*, la « possibilité » d'éviter le mal, le rôle du Christ comme exemple, le lien entre le pardon et le baptême, la notion de la foi objective et de la foi subjective, la prédestination, le rapport entre la grâce de création et la grâce de réconciliation.

Le principal mérite de ce travail, qui reprend et synthétise ses devanciers, est d'avoir souligné les aspects doctrinaux de la pensée de Pélage. L'enseignement moral de l'hérésiarque repose sur une dogmatique traditionnelle, mais éclectique et, de ce fait, faussée. C. V. P.

2352. D. E. Rhodes. *Two Editions of a Pseudo-Augustinian Text and their Manuscript Background.* — British Museum Quarterly 22 (1960) 10-11.

A propos de la récente acquisition par le British Museum d'un exemplaire de la seule édition incunable du dialogue pseudo-augustinien connu sous le nom de *Quaestiones Orosii et responsiones sancti Augustini episcopi*, M. Rh. apporte quelques détails sur ce volume, imprimé chez Lucas Brandis à Merseburg en août 1473, ainsi que sur l'édition de Paris 1533 et les quatre manuscrits qu'en possède le British Museum : *Harl. 3027* (XIIe s.), *Harl. 47* (XIVe s.), *Harl. 3064* et *Add. 20029* (XVe s.). H. B.

2353. H. Weisweiler S. J. *Das frühe Marienbild der Westkirche unter dem Einfluss des Dogmas von Chalcedon.* — Scholastik 28 (1953) 321-360, 504-525.

En affirmant la réalité des deux natures du Christ, le concile de Chalcédoine a influencé la doctrine et la dévotion mariales de deux manières : 1) en mettant en évidence la réalité de la maternité humaine de Marie (chez Léon le Grand, Ildephonse de Tolède, Alcuin, Ratramne, Paschase Radbert dans les œuvres qui figurent sous son nom, dans la lettre à Paula et Eustochium du Ps.-Jérôme et dans les trois premiers sermons attribués faussement à Ildephonse) ; 2) en soulignant, au moyen âge, son caractère de mère très aimante (Ambroise Autpert et son entourage, Atton de Verceil, le sermon *De assumptione B. M. V.* du Ps.-Augustin ; le P. W. montre ensuite les premières traces de ce mouvement caractéristique du moyen âge chez Bède, Venance Fortunat, Sedulius, Maxime de Turin et saint Ambroise). C. V. P.

2354. I. Del Ton. *De sancti Petri Chrysologi eloquentia.* — Latinitas 6 (1958) 177-189.

Les grands traits de son éloquence.

2355. E. GRIFFE. *Les sermons de Fauste de Riez. La « Collectio Gallicana » du Pseudo-Eusèbe.* — Bulletin Littér. ecclés. 61 (1960) 27-38.

L'attribution de la collection du Pseudo-Eusèbe à Fauste de Riez est une hypothèse déjà ancienne. La courte étude de M. G. n'a d'autre ambition que de donner plus de certitude à cette hypothèse, en faisant constater notamment que la collection a été connue dans son ensemble par saint Césaire d'Arles.

B. B.

VIe s. **2356.** P. HADOT. *Un fragment du commentaire perdu de Boèce sur les « Catégories » d'Aristote dans le codex Bernensis 363.* — Archives Hist. doctr. littér. Moyen Age 26 (1959) 11-27.

Dans le *Bernensis 363* on lit un commentaire sur les Catégories d'Aristote I, a 1-2. Ce fragment, publié par M. H., est tout différent du Commentaire de Boèce sur les Catégories tel que nous le possédons. M. H. relève certains indices et spécialement nombre de particularités de style propres à Boèce. Ce qui l'amène à conclure qu'il s'agit d'une seconde édition du Commentaire de Boèce lui-même.

O. L.

2357. M. C. DÍAZ Y DÍAZ. *Index scriptorum Latinorum Medii Aevi Hispanorum.* — Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 1960 ; in 8, XX-582 p. Pes. 460.

Ce répertoire débute au VIe siècle avec le concile de Tarragone de 516 et il se termine par une série de poésies liturgiques dont la dernière est datée de 1348. Pour chaque œuvre on trouve à côté du titre la référence à des répertoires connus (*Clavis Patrum*, *Bibliographia hagiographica*, MAASSEN) ; suit l'incipit, puis l'indication des éditions et enfin celle des manuscrits. Le répertoire est suivi de quatre index très copieux : des écrivains espagnols, des incipit, des manuscrits cités et des noms des auteurs modernes. Ces index permettent de corriger ce que le répertoire a d'un peu confus. Il y a bon nombre d'anonymes dont la date est très discutable et qu'on ne peut classer chronologiquement sans quelque réserve. Il eût été plus pratique, à mon avis, de ne pas établir le classement uniquement sur l'ordre chronologique. Ainsi on aurait pu consacrer une section aux conciles espagnols, une autre aux écrits liturgiques. Pour avoir la liste des conciles espagnols, il faut se reporter au premier index, p. 435-437, où ils sont classés par ordre alphabétique. Les incipit ne sont pas toujours suffisants. Ainsi pour la *laus cerei*, n° 151 : « Dignum et iustum est vere ». Au n° 1634, *Incipit libellus magistri Arnaldi* n'est pas un incipit, mais un titre. Pour la translation de saint Vincent, n° 1007, on nous renvoie à un manuscrit de Douai, Collège des Jésuites, du XVIIIe siècle ; de même dans l'index, p. 531. Cette bibliothèque a disparu depuis longtemps. En fait il s'agit d'une copie faite en 1652 (et non au XVIIIe s.) sur un manuscrit de Douai, copie qui se trouve en la possession des Bollandistes, puisque C. De Smedt l'a éditée en 1882. Il est inévitable que de menues inexactitudes de ce genre se glissent dans une compilation qui ne compte pas moins de 2165 notices. Mais il faut noter le soin que met M. D. à ne rien laisser échapper de ce qui peut être utile à l'interprétation du texte, suivant en cela d'ailleurs la méthode de la *Clavis Patrum*. Malgré certains inconvénients, M. D. nous fournit un instrument de travail très utile pour l'histoire et la littérature espagnoles du moyen âge.

La même impression de ce répertoire a paru en deux parties dans les *Acta Salmanticensia, Serie de Filosofia y Letras*, 13, 1-2 (Salamanca, Universidad, 1958 et 1959 ; 2 vol. in 8, XX-252 p. et p. 253-582).

2358. J. Madoz S. J. *Traducciones españoles de Santos Padres.* — Revista españ. Teología 11 (1951) 437-472.

Relevé des traductions, manuscrites et imprimées, en langue castillane, des écrits des Pères.

2359. M. Manitius. *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters.* Bd. I : *Von Iustinian bis zur Mitte des zehnten Jahrhunderts* (Handbuch der Altertumswissenschaft, IX, 2, 1). — München, C. H. Beck, 1959 ; in 8, xiii-766 p. Mk. 40.

Reproduction photomécanique de la première édition, parue en 1911.

2360. Benedicti *Regula.* Recensuit R. Hanslik (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 75). — Vindobonae, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1960 ; in 8, lxxv-376 p. Dl. 15.

Le *Corpus* de Vienne vient de s'enrichir d'un texte critique de la Règle bénédictine. Confié, voici quelque 35 ans, à H. Plenkers, le travail a été repris par R. Hanslik, qui s'explique longuement, dans les *Prolegomena,* sur la méthode et les résultats de son travail. Il les avait déjà exposés en 1957, dans le 42e volume des *Studia Anselmiana* de Rome. L'examen de quelque 300 manuscrits aboutit à des conclusions assez voisines de celles que, dès 1928, dom B. Linderbauer indiquait dans le volume XVII du *Florilegium patristicum* de Bonn.

Le classement des textes est délicat et complexe, à raison même de la rapide diffusion de l'Ordre et du caractère concret d'un code destiné à régler la vie entière du moine. On peut néanmoins remonter — par le *codex 914* de Saint-Gall et les autres que l'éditeur range dans la « classis pura » (p. XXV-XXXVII) — à un exemplaire très fidèle, proche de l'autographe, que l'abbé du Cassin Théodemar avait fait copier pour l'envoyer, en 787, à Charlemagne. Ce précieux codex périt en 886 mais, dit l'auteur, « per optima exemplaria quae ex eo transcripta erant, in saecula duraturum » (p. XXV). Le *codex 914* de Saint-Gall, provenant de Reichenau, est le plus précieux de ces « exemplaria ». Cette classe de témoins mise à part, un examen critique des manuscrits encore existants a conduit l'auteur à distinguer un « textus leviter depravatus », un « textus interpolatus » et un groupe de manuscrits espagnols qui en dépendent. Dès le IXe siècle s'impose un « textus receptus », qui a donné naissance à maints succédanés (cf. la liste, p. LX-LXV). Les éditions modernes (E. Wölfflin, C. Butler, A. Lentini, etc.) s'inspirant des meilleurs critères, méritent leur nom de « critico-practicae » p. LXX).

Dans sa recherche des sources, l'éditeur ne pouvait éviter le problème crucial soulevé par le texte de la *Regula Magistri.* Ce code si proche de celui de Benoît en dépend-il, ou lui est-il antérieur ? Une rapide confrontation de quatre passages du chapitre second de la Règle bénédictine avec les textes correspondants du Maître (p. XLII-XLIII) invite l'auteur à conclure à l'antériorité du code bénédictin et à ranger la *Regula Magistri* parmi les « textus leviter depravati ». C'est bien bref ! Le sujet, encore si controversé, méritait une enquête documentaire plus large et plus poussée.

Par contre, que Cassien soit une des sources majeures de saint Benoît est reconnu depuis longtemps : Butler a déjà signalé une centaine de rencontres caractéristiques (p. 88 de son édition). Cette dépendance est loin d'être la seule : tout récemment dom B. Steidle reconnaissait (*Benedikt. Monatschr.* 27, 1951,

376-387), à certains indices d'ordre doctrinal, une influence de la Règle de Lérins sur celle de saint Benoît.

Venons-en au texte même. L'édition critique qu'en donne l'auteur n'occupe pas moins de 165 pages. C'est un modèle de consciencieux travail. L'apparat prend plus de la moitié de chaque page. Aucune des variantes que présentent les nombreux témoins du texte n'a été omise. De plus, l'éditeur a mis un soin extrême à signaler les travaux utiles pour l'établissement et l'interprétation des textes : outre les moindres citations et allusions bibliques, celles des Pères et des écrivains ecclésiastiques ont été reproduites (la première page renvoie déjà à Cyprien, Augustin et Jérôme). Les rappels constants des règles anciennes : Pacôme, Cassien, Césaire, Basile, Pseudo-Macaire etc., ne sont pas seulement révélateurs d'un commun idéal : ils invitent aussi à reconnaître combien sérieuse était l'information de saint Benoît et quel esprit traditionnel anime le dernier chapitre de sa Règle, où sont recommandés avec précision « les écrits des Pères catholiques..., les Conférences des Pères, leurs Institutions et leurs Vies, comme aussi la Règle de notre saint Père Basile ».

Les tables finales sont parfaites : l'*Index Scripturae sacrae* n'occupe pas moins de 8 colonnes ; celui des *Auctores* en comporte 9 ; l'*Index verborum* en a 344. Le zèle exemplaire de l'éditeur l'a poussé à y adjoindre encore un copieux *Index grammaticus*, singulièrement précieux pour quiconque s'intéresse aux vicissitudes de la langue latine. Par là encore ce solide volume est à sa place dans le *Corpus* de Vienne. B. C.

2361. C. GINDELE O. S. B. *Gestalt und Dauer des vorbenediktinischen Ordo officii.* — Revue bénéd. 56 (1956) 3-14.

Dom G. étudie les témoins de la liturgie « pré-bénédictine », parmi lesquels il range la *Regula Magistri*. Sans en tirer de conclusion sur l'origine de celle-ci, il constate l'ancienneté de l'*ordo officii* représenté par ces documents et en même temps sa diffusion jusqu'à l'apparition du schéma de la Règle bénédictine. F. V.

2362. J. LECLERCQ O. S. B. *Regula magistri et Règle de S. Benoît.* — Revue Ascét. Myst. 33 (1957) 101-105.

Dom L. passe en revue les conclusions des chercheurs au début de 1957, soit de dom G. Penco, de dom J. Froger, de dom C. Gindele et de M. E. Franceschini. Leurs travaux ont fait l'objet de recensions ici même. Dom L. constate que « l'antériorité de RM [*Regula magistri*] recueille de plus en plus de suffrages, même de la part des moines et dans leurs publications ». F. V.

2363. H. BACHT. *L'importance de l'idéal monastique chez S. Pacôme pour l'histoire du monachisme chrétien.* — Revue Ascét. Myst. 26 (1950) 308-326.

Signale, p. 311-313, l'influence de la règle de saint Pacôme sur les anciennes règles en Occident, en particulier sur celle de saint Benoît, et complète l'index de C. Butler sur celle-ci.

2364. B. CALATI. *S. Regola e tradizione.* — Vita monastica 12 (1958) 51-61.

Brèves notes sur le culte de la Règle dans les milieux monastiques du haut moyen âge, notamment d'après saint Benoît d'Aniane, saint Isidore de Séville et la *Regula Stephani et Pauli.* F. V.

2365. G. PENCO O. S. B. *Sulla professione monastica come secondo battesimo.* — Rivista liturgica 37 (1960) 34-39.

Ce travail synthétise les apports récents (notamment celui de dom E. Dekkers ; voir *Bull.* VIII, n° 520) à la question. L'analogie, selon la tradition monastique, se justifie par référence au martyre, à la vie pénitentielle et à la naissance à une vie nouvelle. Dom P. montre ensuite comment la *Regula* de saint Benoît et la *Regula Magistri* empruntent aux disciplines catéchuménales et quadragésimales certains aspects caractéristiques ; ce qui autorise encore à mettre en parallèle la profession monastique et les rites de l'initiation chrétienne. F. V.

2366. B. CALATI. *I Dialoghi di S. Gregorio Magno (Tentativo di indagine di spiritualità monastica).* — Vita monastica 11 (1957) 61-70, 108-116. VIIe s.

Le P. C. fait remarquer un caractère de la vie monastique sous-jacent aux récits contenus dans les *Dialogi* de saint Grégoire : cette vie est un « retour au Paradis ». La vie de saint Benoît, en particulier, met en relief cet aspect.

F. V.

2367. S. BERGER. *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge* (Burt Franklin Bibliographical Series, 14). — New York, B. Franklin, 1958 ; in 8, 467 p. Dl. 15.

Utile reproduction anastatique de l'ouvrage bien connu de S. Berger.

2368. P. LEHMANN. *Erforschung des Mittelalters.* Ausgewählte Abhandlungen und Aufsätze. Bd. I (unveränderter Nachdruck von 1941)-II. — Stuttgart, A. Hiersemann, 1959 ; 2 vol. in 8, VIII-412 et VIII-299 p. Mk. 96.

Tous les médiévistes sauront gré à M. L. et à la firme Hiersemann d'avoir groupé dans ces deux volumes, — un troisième vient de s'y ajouter, — quelques-unes des nombreuses études publiées depuis plus d'un demi-siècle par cet infatigable chercheur. On en a choisi 24 parmi celles qui sont soit d'une importance particulière soit trop difficilement accessibles. Elles s'échelonnent sur les années 1908 à 1954, mais la plupart ont subi de légers remaniements et reçu quelques trop rares suppléments bibliographiques (jusqu'en 1940 pour le t. I). De toute façon leur utilité reste très grande.

Le recueil illustre quelques-uns des aspects les plus caractéristiques de la large érudition de M. L. : les manuscrits, les bibliothèques, la transmission de la littérature ancienne, — notamment de la littérature théologique, — l'histoire des thèmes culturels, l'évolution de la langue latine. Les *Indices* des deux volumes donnent sous les mots *Bibliotheken* et *Handschriften* des relevés détaillés des bibliothèques médiévales et des manuscrits étudiés par M. L. Les p. 381-390 du t. I dressent également la liste chronologique des écrits de M. L. de 1905 à 1941 (234 numéros) Rappelons que le t. I a paru en 1941 et que, étant épuisé, il a été reproduit sans changement.

Voici les études réunies dans le premier volume :

Aufgaben und Anregungen der lateinischen Philologie des Mittelalters (1918) ; *Mittelalter und Küchenlatein* (1928) ; *Vom Leben des Lateinischen im Mittelalter* (1929) ; *Literaturgeschichte im Mittelalter* (1912) ; *Einteilung und Datierung nach Jahrhunderten* (1935) ; *Mittelalterliche Beinamen und Ehrentitel* (1929) ; *Das*

literarische Bild Karls des Grossen (1934) ; *Das älteste Bücherverzeichnis der Niederlande* (1923) ; *Die alte Klosterbibliothek Fulda und ihre Bedeutung* (1928) ; *Nachrichten von der alten Trierer Dombibliothek* (1916) ; *Konstanz und Basel als Büchermärkte* (1921) ; *Auf der Suche nach alten Texten in nordischen Bibliotheken* (1937) ; *Quellen zur Feststellung und Geschichte mittelalterlichen Bibliotheken, Handschriften und Schriftsteller* (1920) ; *Autographe und Originale namhafter lateinischer Schriftsteller des Mittelalters* (1920).

Et voici pour le deuxième volume :

Die Institutio oratoria des Quintilianus im Mittelalter (1933) ; *Reste und Spuren antiker Gelehrsamkeit in mittelalterlichen Texten* (1928) ; *Cassiodor-Studien* (1912-1918) ; *Das Problem der karolingischen Renaissance* (1954) ; *Erzbischof Hildebald und die Dombibliothek von Köln* (1908) ; *Zur Kenntnis und Geschichte einiger dem Johannes Scottus zugeschriebenen Werke* (1917) ; *Die Bibliothek des Klosters Beinwil, Schweiz, um 1200* (1950) ; *Ein Bücherverzeichnis der Dombibliothek von Chur aus dem Jahre 1457* (1920) ; *Die mittelalterliche Dombibliothek zu Speyer* (1934) ; *Judas Ischariot in der lateinischen Legendenüberlieferung des Mittelalters* (1930). M. C.

2369. H. Fichtenau. *Morale politique de l'Occident médiéval.* — Diogène, nº 29 (1960) 49-64.

Le moyen âge possède, en plus de ses notions propres, un ensemble d'idées qui remontent à l'antiquité. Ainsi en est-il de ces vertus de piété, de justice, d'équité ou de clémence, essentielles à un bon gouvernement, qui se retrouvent dans tous les traités médiévaux de morale politique. G. M.

2370. H. R. Patch. *The Other World, According to Descriptions in Medieval Literature* (Smith College Studies in Modern Languages, New Series, 1). — Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1950 ; in 8, xiv-386 p. Dl. 6.

M. P. s'est livré à une vaste enquête sur la description géographique du monde de l'au-delà dans différentes littératures. Dans les premiers chapitres de son travail, il a rassemblé les descriptions les plus caractéristiques de ce monde d'après les mythologies anciennes : orientale, classique, celtique et germanique. Dans les chapitres suivants, il rapporte ce que les traités allégoriques, romancés ou didactiques de la littérature médiévale, — spécialement anglaise, française et italienne, — ont imaginé sur l'emplacement de ce mystérieux royaume. M. P. constate combien des notions sur ce paradis, caractéristiques des mythologies orientale et classique, ont finalement réapparu, par l'entremise du folklore, dans les littératures européennes médiévales. G. M.

2371. M. H. Carré. *Phases of Thought in England.* — Oxford, Clarendon Press, 1949 ; in 8, xix-392 p.

M. C. a voulu décrire, en une vue synthétique, les moments principaux de la vie philosophique en Angleterre, des origines chrétiennes jusqu'à la fin du XIXe siècle. Retenons d'abord le chapitre où il décrit ce qu'il appelle la « philosophie biblique », dominée par l'œuvre de Bède. Plus tard viendra le « développement de l'augustinisme », où il faut retenir surtout l'œuvre d'Anselme de Cantorbéry. Avec « l'avènement de la nouvelle logique et de la nouvelle connaissance », puis les « progrès de l'aristotélisme », l'attention est attirée sur des centres dont

Oxford est le plus connu. Le XIVe siècle se caractérise par un « criticisme stérile », celui auquel prélude Duns Scot et que Guillaume d'Ockham pousse à sa perfection. De l'humanisme et de la Réforme, l'Angleterre donne des signes dès la fin du XIVe siècle et, à l'époque moderne, une nouvelle philosophie naîtra, où bientôt l'empirisme, et plus tard le naturalisme et l'idéalisme s'entrecroiseront. Il nous a semblé qu'en cette synthèse, les trois pages (172-174) consacrées à ce qu'on est convenu d'appeler l'école spirituelle anglaise, qui donna ses principaux écrivains au XIVe siècle, étaient vraiment trop rapides. F. V.

2372. T. Gallus S. J. *Interpretatio mariologica Protoevangelii (Gen. 3,15) tempore postpatristico usque ad Concilium Tridentinum.* — Romae, Orbis catholicus, 1949 ; in 8, xvi-215 p.

2373. S. Stys S. J. *De antithesi « Eva-Maria » ejusque relatione ad protoevangelium apud Patres.* — Collectanea theologica 23 (1952) 318-365.

2374. S. Stys S. J. *CR de T. Gallus, Interpretatio mariologica Protoevangelii (Gen. 3,15) tempore postpatristico usque ad Concilium Tridentinum.* — Collectanea theologica 23 (1952) 366-380.

L'enquête du P. G. sur l'interprétation mariologique de *Gen.* 3, 15 débute avec saint Ildephonse († 667) et se termine avec la période prétridentine. Elle est précédée d'un examen sommaire de l'enseignement des Pères, depuis Justin jusqu'à Isidore de Séville et Chrysippe de Jérusalem (p. 5-31). Pour cette période patristique le P. G. conteste les résultats de l'étude de dom F. L. Drewniak (parue en 1934 ; voir *Bull.* II, n° 1048). Celui-ci avait estimé que huit auteurs sur les trente-huit examinés interprètent *Gen.* 3, 15 dans un sens mariologique. A ces huit auteurs le P. G. en ajoute quatre autres : Justin, Isidore, Sérapion et Chrysippe. Dans sa synthèse (p. 170-172) il s'efforce d'augmenter leur nombre en leur adjoignant les Pères qui entendent ce texte du Christ et ceux qui présentent le parallèle Ève-Marie sans toutefois se référer à *Gen.* 3, 15. Quant aux autres, ils sont tous mis dans le même sac pour avoir défendu le sens accommodatice du texte. Comme ils diffèrent d'interprétation, le P. G. conclut que la majorité relative des Pères est favorable au sens mariologique. Celui-ci est donc « re vera catholicus ».

Pour la période postpatristique (p. 30-166) le P. G. examine les écrits exégétiques, dogmatiques, homilétiques et liturgiques. L'interprétation mariologique est peu attestée, surtout durant la période qui va du VIIe au XIe siècle (cinq auteurs sur les dix-neuf examinés). Le P. G. attribue ce fait à l'ignorance du grec (l'interprétation mariologique est bien représentée en Orient) et à l'autorité de saint Augustin et de saint Grégoire dont l'interprétation non mariologique est reprise dans la *Glossa ordinaria*. Le sens mariologique apparaît cependant dans les œuvres homilétiques. Le P. G. y voit le triomphe du sens littéral (interpretatio sub respectu exegetico sana, p. 179) sur le sens accommodatice (exegetice omnino insufficiens vel falsa, p. 203).

Dans son article le P. S. conteste les résultats de l'enquête menée par son confrère sur la pensée de Justin, Irénée, Épiphane et Chrysippe. Selon lui Justin ignore le sens christologique et mariologique de *Gen.* 3, 15 ; son parallélisme Ève-Marie repose sur les textes évangéliques et son argument s'appuie sur *I Io.* 3, 8. Irénée admet l'interprétation mariologique de *Gen.* 3, 15 ; mais dans aucun des trois textes où apparaît le parallélisme Ève-Marie il ne se réfère au protévangile. Le parallélisme reposerait plutôt sur le parallélisme Adam-Christ de *Rom.* et sur l'idée de la *recapitulatio*.

Dans sa recension, sévère mais juste, du livre du P. G., le P. S. ne croit pas

que le parallélisme Ève-Marie ni l'interprétation christologique de *Gen.* 3, 15 entraînent nécessairement son interprétation mariologique. De la liste du P. G. il faut retrancher les noms de Justin, Chrysippe, Isidore et sans doute aussi Prudence. Il reproche au P. G. de considérer toutes les interprétations non mariologiques comme des interprétations accommodatices. Enfin le nombre des théologiens qui excluent positivement l'interprétation mariologique du texte est peut-être plus considérable que le pense le P. G. : outre le cardinal Jean de Torquemada, il y a tous ceux qui, tout en connaissant cette interprétation, ne l'adoptent pas. C. V. P.

2375. B. Capelle O. S. B. *L'assunzione et la liturgia.* — Marianum 15 (1953) 241-276.

Histoire de la fête de l'Assomption en Orient et en Occident, appuyée sur une connaissance approfondie des textes. Cet article met en même temps au point les études recensées dans *Bull.* VI, nº 2068 ; VIII, nºs 654 et 656. C. V. P.

IXe s. **2376.** P. A. van den Baar. *Die kirchliche Lehre der Translatio Imperii Romani bis zum Mitte des 13. Jahrhunderts* (Analecta Gregoriana, 70). — Roma, Pont. Università Gregoriana, 1956 ; in 8, xx-153 p.

Cette vaste enquête, menée dans toute la littérature médiévale, — les manuscrits canoniques y compris, — sur l'origine et le développement de la célèbre doctrine de la *translatio imperii* démontre qu'elle n'a guère été utilisée comme preuve de la *potestas directa* ou *indirecta* des papes et n'a pas servi de fondement à la conception théocratique pontificale. G. M.

2377. P. Bellet O. S. B. *Claudio de Turin, autor de los comentarios « In genesim et regum » del Pseudo Euquerio.* — Estudios bíblicos 9 (1950) 209-223.

Les commentaires sur *Gen.* et *Reg.* figurant parmi les *spuria* d'Eucher de Lyon (PL 50, 893-1208) sont l'œuvre de Claude de Turin. En effet le commentaire sur *Gen.* figure avec une lettre dédicatoire de Claude de Turin dans *Paris Nat. 9575*. D'autre part le commentaire de *Reg.* est identique à celui qui est imprimé sous le nom de Claude de Turin dans PL 104, 623-834. C. V. P.

2378. A. Cabaniss. *Bodo-Eleazar : A Famous Jewish Convert.* — Jewish Quart. Review, n. s. 43 (1952-53) 313-328.

La conversion au judaïsme en 839 de Bodo, jeune noble d'origine alémanique et clerc plein de promesses, éduqué à la cour impériale d'Aix-la-Chapelle sous Hilduin, estimé de Walafrid Strabon et de Loup de Ferrières, fit grand bruit à l'époque. M. C. en retrace l'histoire d'après les maigres sources dont on dispose et essaie d'expliquer la psychologie du converti devenu, sous le nom d'Éléazar, zélé propagateur de ses nouvelles croyances en Espagne. Mais cette étude n'apporte rien de neuf et M. B. Blumenkranz (*Du nouveau sur Bodo-Éléazar ?* dans *Revue des Études juives* 112, 1953, 35 sv.) s'est vu obligé d'y relever un certain nombre d'erreurs notables. H. B.

2379. G. May. *Die Infamie bei Benedikt Levita.* — Österreich. Archiv Kirchenrecht 11 (1960) 16-36.

Sous le nom de Benoît le Diacre les faussaires pseudo-isidoriens ont publié une série de capitulaires dans lesquels une large place est faite à la peine d'infamie. M. M. dresse la liste des cas où elle était encourue, établit ses effets judiciaires et sa durée. L'influence de ces capitulaires sur la littérature canonique postérieure fut très limitée. G. M.

2380. J. Gross. *Sedulius Scottus, ein verspäteter Semipelagianer.* — Zeitschr. Kirchengesch. 68 (1957) 322-332.

Les thèses fondamentales du semi-pélagianisme se retrouvent dans le commentaire sur les épîtres de saint Paul de Sedulius Scottus, qui présida dans la seconde moitié du IXe siècle aux destinées de l'école cathédrale de Liège. G. M.

2381. J. F. Fahey. *The Eucharistic Teaching of Ratramn of Corbie* (Pontificia Facultas theologica Seminarii Sanctae Mariae ad Lacum, Dissertationes ad lauream, 22). — Mundelein (Illinois), Saint Mary of the Lake Seminary, 1951 ; in 8, IX-176 p.

M. F. introduit sa thèse par des considérations sur les motifs polémiques qui ont incité Ratramne de Corbie à rédiger, vers 850, son *De corpore et sanguine Domini* en réponse au traité du même nom de Paschase Radbert. Après avoir rappelé la destinée complexe de ce traité jusqu'à nos jours, il se livre à son analyse et indique ses sources doctrinales.

Pour Ratramne, l'eucharistie est figure. Il voulait ainsi combattre la thèse selon laquelle le Christ serait présent d'une manière visible et tangible dans le sacrement. Il ne niait point pour autant la présence réelle du Christ, mais considérait cette réalité comme cachée. En opposition avec Radbert, il distingue entre le corps eucharistique et le corps historique du Christ. Cette doctrine eucharistique de Ratramne se retrouve chez des auteurs contemporains, tels Godescalc d'Orbais et Raban Maur, tandis que d'autres écrivains de cette période, comme Amalaire et Florus de Lyon, n'ont guère de notions claires en la matière. M. F. conclut son travail par un chapitre sur les origines philosophiques de la doctrine eucharistique du moine de Corbie, traitant spécialement des influences platoniciennes et augustiniennes.

Ce travail constitue un véritable plaidoyer en faveur de l'orthodoxie — fort suspectée jusqu'à une époque assez récente — du moine de Corbie.

G. M.

2382. R. C. Sutherland, Jr. *Medieval English Conceptions of Hell as Developed from Biblical, Patristic, and Native Germanic Influences.* — Dissert. Abstracts 20 (1959-60) 4115-4116.

Ce sont là, d'après M. S., les trois grandes influences qui se sont exercées sur la conception de l'enfer dans la littérature anglaise du moyen âge ; d'autres influences, soit classique, soit orientale, soit celtique, sont négligeables. L'auteur constate qu'une certaine confusion visible chez les Pères, résultant de leur compréhension insuffisante des termes bibliques (*gehenna, infernus*), se reflète aussi dans les idées des écrivains médiévaux. Par ailleurs ceux-ci reprennent les éléments germaniques qu'ils trouvent en accord avec les croyances chrétiennes et laissent tomber ceux qui en diffèrent (comme la croyance à la survie du mort dans la tombe même). Les évangiles apocryphes nourrissent également les imaginations médiévales. Mais le résumé de M. S. ne permet guère de déceler en quoi son travail peut apporter vraiment quelque chose d'original à la question. Dissertation de 278 p. en microfilm, Dl. 3.60. H. B.

2383. W. D. WHITE. *The Descent of Christ into Hell : A Study in Old English Literature.* — Dissert. Abstracts 20 (1959-60) 2814-2815.

La première partie de cette dissertation retrace les origines et l'histoire de la croyance à la descente du Christ aux enfers, sans apporter rien de bien neuf, semble-t-il. La seconde partie étudie, dans la poésie vieille-anglaise, dans la prose ensuite, les traces nombreuses de cette tradition, où se marient les influences chrétienne et germanique. M. Wh. souligne seulement la grande autorité dont jouit l'Évangile de Nicodème en ce domaine. Thèse de 293 p. en microfilm, Dl. 3.80. H. B.

2384. *The Pastoral Care. King Alfred's Translation of St. Gregory's Regula pastoralis.* Edited by N. R. KER (Early English Manuscripts in Facsimile). — Copenhagen, Rosenkilde & Bagger, 1956 ; in 8, 30-108 p. £ 25.14.6.

Reproduction en fac-similé des deux plus anciens manuscrits conservant la traduction anglo-saxonne de la *Cura pastoralis* de saint Grégoire le Grand par le roi Alfred, c'est-à-dire le texte complet d'*Oxford Bodl. Hatton 20*, ce qui reste de *Londres Brit. Mus. Cotton. Tiber. B. XI* et le feuillet détaché de ce dernier, identifié à la *Landesbibliothek* de Cassel (ms. *Anhang 19* ; voir *Bull.* V, nos 63-65). L'introduction décrit ces témoins qui remontent à la fin du IXe siècle. M. K. retrace en particulier l'histoire de *Hatton 20* et en étudie les corrections, gloses et autres particularités. H. B.

2385. KING ALFRED'S *West-Saxon Version of Gregory's Pastoral Care.* Edited by H. SWEET. Part I-II (Early English Text Society, Original Series, 45 et 50). — London, Oxford University Press, 1958 ; 2 vol. in 8, XLII-508 p. Sh. 60.

Comme le notait S. lors de la première édition de cet ouvrage en 1871, cette traduction de la *Cura pastoralis* de S. Grégoire est bien le plus important des textes en vieil-anglais. Elle nous est parvenue, en effet, en deux manuscrits de la fin du IXe siècle, *Oxford Bodl. Hatton 20* (*88*) et *Londres Brit. Mus. Cotton. Tiber. B. XI* (celui-ci fort endommagé par des incendies, de même que le *Cotton. Otho B. II*, du début du Xe siècle et dont S. a noté les variantes), datant donc du vivant même du roi Alfred, auteur de cette traduction qu'il destinait aux évêques de son royaume.

La première édition reproduisait côte à côte, aussi fidèlement que possible, le texte de ces deux manuscrits. Aussi M. N. R. Ker, qui présente cette nouvelle impression (note, p. XI-XII), se contente-t-il d'insérer dans le texte les *corrigenda* figurant en fin de l'édition originale, et d'indiquer les quelques rares endroits où les corrections apportées par S. lui semblent fautives. A. B.

Xe s. **2386.** H. BARRÉ. *Prières mariales du Xe siècle.* — Ephemer. mariologicae 10 (1960) 195-221.

Le bilan marial du Xe siècle est nettement positif. En ce « siècle de fer » les invocations mariales jaillissent plus nombreuses qu'à l'époque carolingienne. De nouvelles prières surgissent çà et là, à Cluny, à Freising, à Orléans, à Carcassonne, sans qu'aucune œuvre marquante s'impose, il est vrai. Le Xe siècle finissant introduit de plain-pied au grand essor marial du XIe. G. M.

2387. W. F. Hill. *Our Lady's Queenship in the Middle Ages and Modern Times.* — Marian Studies 4 (1953) 134-169.

Recueil de témoignages, du Xe au XVIe siècle : p. 135-155.

2388. R. Wittke. *Education and State Service During the Period of the German Saxon Emperors, 919-1024.* — Dissert. Abstracts 20 (1959-60) 1751.

Cette dissertation nous intéresse pour sa description de l'organisation des études au Xe siècle et au début du XIe. Les six premiers chapitres en exposent les antécédents gréco-latins et carolingiens et montrent comment l'éducation était orientée vers les charges de l'État. Quoique considérées sous les Carolingiens comme préparation à la théologie, les études du *trivium*, avec l'accent mis surtout sur la grammaire, restèrent l'instrument de formation pour le personnel du gouvernement. Sous les empereurs saxons, la tradition continue, mais le rang social joue un rôle de plus en plus marqué, et certaines écoles ont la préférence sur les autres. La chapelle et la chancellerie impériales sont pratiquement des « finishing schools ». Sous Otton III et Gerbert d'Aurillac il y a un net retour à la tradition antique et l'on demande davantage à la rhétorique de former le parfait orateur et le sage homme d'État. Dissertation de 474 p. en microfilm, Dl. 6.05. H. B.

2389. *Die « Institutes of Polity, Civil and Ecclesiastical ». Ein Werk Erz-* XIe s
bischof Wulfstans von York. Herausgegeben von K. Jost (Schweizer anglistische Arbeiten, 47). — Bern, A. Francke, 1959 ; in 8, 274 p. Fr. 33.80.

Le traité des *Institutes of Polity, Civil and Ecclesiastical* de Wulfstan d'York († 1023) constitue un témoin intéressant du genre littéraire des « Miroirs des princes », cher au moyen âge dès l'époque carolingienne. Écrit en Angleterre dans la langue du pays, il diffère des traités continentaux du même genre en ce qu'il consacre un long chapitre aux devoirs du clergé et n'a pas subi l'influence d'Isidore de Séville.

Dans un premier chapitre, M. J. présente les cinq manuscrits qui nous en ont conservé le texte en entier ou en partie et les éditions existantes. Il distingue deux versions du *Polity* : le *Polity I*, qui n'a pu être rédigé avant 1008-10, et le *Polity II*, qui en est un développement plus tardif. Il y ajoute quelques remarques sur la métrique de Wulfstan et les sources probables de son traité.

Dans un second chapitre M. J. publie tout d'abord un texte critique des deux versions du *Polity* dans la langue originale avec une traduction allemande, puis d'autres textes conservés dans des manuscrits du *Polity*. G. M.

2390. R. L. Kay. *The Making of Statutes in French Provincial Councils 1049-1305.* — Dissert. Abstracts 20 (1959-60) 1004.

M. K. étudie les *statuta* des conciles de douze provinces françaises, — la plupart du XIIIe siècle, — pour en dégager le fonctionnement de cet organe du gouvernement ecclésiastique, en particulier pour déterminer les auteurs responsables de ces *statuta*. Une première partie examine 83 cas et constate que, dans la majorité de ceux-ci, la formule *nos statuimus* se rapporte à la seule personne du métropo-

litain. La seconde partie étudie le processus préparatoire des *statuta*. Avis et consentement sont régulièrement attribués aux seuls suffragants, ce qui suppose qu'eux seuls avaient le droit strict d'émettre des avis et de donner leur assentiment. Les droits des autres membres synodaux ne sont pas clairement exprimés et la participation de ceux-ci, d'ailleurs très variable, n'est pas requise pour la validité des actes. Métropolitain et suffragants se présentent donc comme chef et membres de cet organisme de l'autorité ecclésiastique. Thèse de 241 p. en microfilm, Dl. 3.15. H. B.

2391. E. WERNER. *Die Kreuzzugsidee im Mittelalter.* — Wissenschaftl. Zeitschr. Karl-Marx Universität Leipzig, Gesellschafts- u. sprachwissenschaftl. Reihe 7 (1957-58) 135-140.

Réfutant la thèse de P. Rousset sur les origines et les caractères de la première croisade (voir *Bull.* V, nº 623), M. W. en découvre les causes économiques et sociales plutôt que religieuses. Ainsi croit-il pouvoir expliquer le désintéressement de Byzance, qui subissait pourtant la pression de l'Islam, envers cette croisade. G. M.

2392. R. GRUENTER. *Der « paradisus » der Wiener Genesis.* — Euphorion 49 (1955) 121-144.

Première de trois études consacrées au thème du *locus amoenus* dans la poésie allemande du moyen âge. M. G. compare soigneusement la description du paradis dans le manuscrit de la « Genèse de Vienne » (XIe-XIIe siècle) avec sa source, saint Avit, analyse le style et attire l'attention sur la flore décrite dans le manuscrit. Conclusion : l'auteur de ce dernier a adapté la description du paysage au cadre germanique. C. V. P.

2393. J. LECLERCQ O. S. B. *Saint Bruno et le rayonnement de l'idéal cartusien.* — Vie spirit. 102 (1960) 652-664.

Dom L. résume ce qu'on sait concernant saint Bruno, le fondateur des Chartreux, et Guigues l'Ancien, leur législateur, cinquième successeur de saint Bruno, qui rédigea les *Consuetudines* entre 1121 et 1128. Il expose leur idéal, à savoir la solitude tempérée par un peu de vie en commun, mais en ne conservant celle-ci qu'en vue de la solitude, et cette dernière n'ayant elle-même qu'un but : l'intimité avec Dieu par la prière. L'idéal cartusien fut célébré dès le début par Guigues II et Guillaume de Saint-Thierry. Ces pages sont extraites d'une *Histoire de la spiritualité*, ouvrage collectif en 4 volumes, dirigé par dom L. et en voie de publication, avec la collaboration de M. L. Bouyer, de dom L. lui-même, de dom F. Vandenbroucke et de M. L. Cognet. O. L.

XIIe s. **2394.** A. BORST. *Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und der Völker.* Bd. II : *Ausbau*, Teil 2. Bd. III : *Umbau*, Teil 1. — Stuttgart, A. Hiersemann, 1959 et 1960 ; 2 vol. in 8, p. 617-952 et 953-1394. Mk. 49 et 65.

M. B. continue à publier, à un rythme étonnant, sa vaste « Weltgeschichte » à propos d'un détail : les opinions concernant l'origine et la multiplicité des langues et des peuples de la terre. Pour les tomes I et II, 1, voir *Bull.* VIII,

n° 446. Les tomes II, 2 et III, 1, recensés ici, traitent du moyen âge (XIIe-XIVe siècles), de la Renaissance et du Baroque (fin XIVe-XVIIe siècles). Chacun des deux volumes se compose de trois ou quatre grands chapitres dans lesquels sont patiemment interrogés les écrits des théologiens et philosophes, auteurs spirituels et prédicateurs populaires, réformateurs, papes et empereurs, canonistes et théoriciens du pouvoir laïc, historiens et chroniqueurs, troubadours et poètes, miniaturistes, sculpteurs, mosaïstes et peintres (on rencontre dans la liste un disciple d'Hubert van Eyck et, bien entendu, Brueghel l'Ancien, auteur de deux « Tour de Babel »). Aucune œuvre de quelque importance, d'auteur connu ou anonyme, éditée ou inédite, ne semble avoir été omise. Tous les pays d'Europe défilent : de l'Islande à la Bohême, de la Scandinavie à la Sicile, du Portugal à la Pologne. Bref, le lecteur se trouve ici devant une œuvre d'érudition telle que seul un Allemand peut en écrire.

Il est impossible de rendre compte d'une somme. On se contentera donc de signaler les tendances des opinions générales et les noms des théologiens les plus importants étudiés par M. B.

Tome II, 2. Au moyen âge, depuis Augustin jusqu'à Dante, la doctrine a peu varié : la langue du paradis contient toutes les autres ; c'est l'hébreu, langue sacrée, que Dieu enseigna à Adam ; les autres langues, au nombre de 72, sont nées de la confusion des peuples qui suivit la construction de la tour de Babel ; elles ont été réunies un moment à la Pentecôte et disparaîtront définitivement à la fin des temps. La seule évolution que l'on constate a trait aux langues nationales, qui s'imposent de plus en plus à l'attention.

Pour le XIIe siècle, le siècle des croisades et de la renaissance du latin, M. B. étudie entre autres les enseignements de Pierre Abélard, Pierre Lombard, Robert de Melun, Jean de Salisbury, Rupert de Deutz, Hugues de Saint-Victor, Honorius d'Autun, Joachim de Flore, Richard de Saint-Victor, Pierre le Mangeur, Alain de Lille. En France on note peu d'intérêt pour la langue nationale ; les autres pays s'efforcent de légitimer la leur par un recours au passé national ou à l'antiquité ; les Allemands cherchent à comprendre la division des langues du point de vue de l'histoire du salut.

L'âge d'or de la scolastique est illustré surtout par les noms de Hugues de Saint-Cher, Alexandre de Halès, Vincent de Beauvais, Robert Kilwardby, saint Bonaventure, Albert le Grand, Thomas d'Aquin. En comparant la *Postilla in librum Geneseos* qui figure parmi les œuvres de ce dernier (éd. L. Vivès, t. 31, p. 1-194) avec le ms. *Vat. Ottob. lat. 694* de Pierre Jean Olivi, M. B. constate que les deux œuvres correspondent exactement pour les passages examinés : il propose donc d'attribuer à Pierre Jean Olivi cette *Postilla*, pour laquelle on a déjà proposé les noms d'Albert le Grand, Thomas Jorsz, Thomas Walleys. On retrouve chez tous ces auteurs les thèmes habituels ; les auteurs laïcs s'efforcent de légitimer les langues nationales par le récit de la Bible.

Autour du XIVe siècle sont groupés les noms de Maître Eckhart, Jacques de Voragine, Dante, Marsile de Padoue, Raymond Lulle, Nicolas de Lyre, Roger Bacon, Jean Duns Scot. Ils marquent le triomphe de l'idée nationale et la fin de l'hégémonie du latin et de l'histoire du salut conçue comme cadre de l'histoire universelle ; on ne cherche plus à insérer l'histoire nationale dans les limites d'une théorie d'école.

Le volume se termine par sept listes des langues et des peuples ; elles s'échelonnent sur treize siècles : d'Hippolyte de Rome à Alstedius (1650).

Tome III, 1. La Renaissance n'inaugure pas encore la ruine des opinions traditionnelles sur l'origine et la multiplicité des langues et des peuples. Tout comme au moyen âge, sa doctrine sur ce point repose sur l'enseignement de la foi et sur la révélation plutôt que sur l'observation des faits.

Cette période est marquée par les noms de Pétrarque, Boccace, Laurent Valla, Aeneas Silvius Piccolomini, Marsile Ficin, Jean Pic de la Mirandole, Pierre d'Ailly, Jean Gerson, Alphonse Tostat, Nicolas de Cues. On secoue le joug de la tradition, surtout dans les pays de langue romane. La France exalte l'idée de la nationalité, l'Italie celle de la valeur de l'homme individuel. Les autres pays regardent encore vers le passé, mais aucun auteur, pas même Nicolas de Cues, ne parvient à créer une nouvelle synthèse.

Au XVIe siècle, le siècle des Réformateurs et de la Contre-Réforme (Cajetan, Louis Vivès, François de Vitoria, Vasquez, Melchior Cano), on constate un retour à l'idée de l'ordre : l'homme fait partie de la communauté du peuple, il s'insère dans la nature ; sa langue a une individualité historique, voire biologique. L'équilibre européen oriente la pensée vers l'harmonie entre les fils de Noé, mais cette harmonie n'est qu'un idéal platonique.

Les deux derniers chapitres : de 1550 à 1620 et le XVIIe siècle, ne concernent plus le présent *Bulletin*.

Ainsi donc cette vaste « Weltgeschichte » à propos d'un détail reflète fidèlement l'évolution de la doctrine de l'homme et de la nation en Europe durant le moyen âge et la Renaissance, du moins si on prête attention à la manière dont les divers auteurs s'efforcent de légitimer l'existence de leur propre langue nationale et du peuple auquel ils appartiennent.

Les réserves que nous avons faites pour les deux premiers volumes ne valent pas pour ces deux-ci : M. B., spécialiste de l'histoire de la pensée du moyen âge, se trouve ici en terrain propre. C. V. P.

2395. A. WECKWERTH. *Die Zweckbestimmung der Armenbibel und die Bedeutung ihres Nahmens.* — Zeitschr. Kirchengesch. 68 (1957) 225-258.

M. W. remet la *Biblia pauperum* dans le contexte des conceptions typologiques qui traversent l'art médiéval, notamment à partir du début du XIIe siècle, puis dans celui de la situation de l'Église au XIIIe. L'article souligne la place qu'aurait prise la réaction contre l'hérésie cathare dans cette synthèse typologique populaire, et le rôle qu'auraient joué les bénédictins dans son élaboration.

F. V.

2396. A. IBAÑEZ ARANA. *La relación « Escritura-Tradición » en la teologia pretridentina.* — Scriptorium Victoriense 5 (1958) 147-180.

Selon M. I., aucun théologien catholique, ni aucune école n'a défendu le principe de la *sola Scriptura* au moyen âge et au XVIe siècle : malgré des imprécisions de langage, des confusions d'idées, tous admettent l'existence de vérités révélées non écrites. Telle est la conclusion d'une enquête assez large menée à travers les scolastiques et les théologiens du début du XVIe siècle. Cet article est à rapprocher d'un autre du même auteur, déjà recensé ici (voir *Bull.* VIII, n° 2166).

F. V.

2397. B. BOTTE O. S. B. *« Sitivit anima mea ad Deum fontem vivum » (Ps. 41,3).* — Rech. Théol. anc. méd. 19 (1952) 17-25.

La leçon apparaît vers 1100 (Anselme de Laon) ; elle doit son succès à la *Glossa ordinaria*, dont l'autorité a été renforcée par Pierre Lombard. Quant à son origine chez Anselme de Laon, deux hypothèses : elle proviendrait d'une glose de saint Jérôme (Homélie pascale sur le *Ps.* 41, dans *Anecd. Maredsol.* III, 2) ou d'un exemplaire du psautier selon l'hébreu. C. V. P.

2398. H. Weisweiler S. J. *Die Arbeitsweise der sogenannten Sententiae Anselmi.* — Scholastik 34 (1959) 190-232.

Parmi les travaux préparatoires à une édition critique, un des plus importants est la recherche des sources immédiates de l'ouvrage à éditer. La question se fait pressante quand il s'agit des *Sententiae Anselmi*, dont le P. W. prépare une édition critique. Tout lecteur de cette somme est en effet frappé de l'aspect de son style. Ce style est heurté ; il manque de ce naturel, de ce spontané, de cette limpidité dans le déroulement de la pensée qu'on trouve chez les auteurs qui pensent et s'expriment librement, sans s'asservir à une source écrite qu'ils auraient sous les yeux. Certains passages des *Sententiae Anselmi* sont peu intelligibles et laissent entrevoir une source qu'elles auraient maladroitement résumée. Peut-on découvrir les sources de ces *Sententiae* ? En 1951 j'eus l'occasion d'étudier la doctrine du péché originel au début du XIIe siècle dans une somme inédite : *Deus summe atque ineffabiliter bonus*, conservée dans *Clm 22307*, et je crus pouvoir affirmer qu'elle était une des sources des *Sententiae Anselmi*. Le P. W. a voulu reprendre le problème et étudier de près tout cet écrit, en confrontant jusque dans les moindres détails nombre de questions abordées par l'auteur : les anges, la création de l'homme, le péché des premiers parents, le péché originel. Cette enquête, menée avec le plus grand soin, a conduit le savant médiéviste au même résultat : cette somme *Deus summe* est incontestablement une des sources des *Sententiae Anselmi*. Et cette confrontation met en évidence la manière de travailler de ces deux écrits : la somme *Deus summe* s'en tient encore au texte même des Pères dont elle s'inspire et spécialement de saint Augustin ; les *Sententiae Anselmi* se détachent davantage de la lettre de ces textes pour en reprendre l'idée et par ce premier travail ébauchent déjà un exposé systématique.

O. L.

2399. H. Weisweiler S. J. *Wie entstanden die frühen Sententiae Berolinenses der Schule Anselms von Laon? Eine Untersuchung über die Verbindung von Patristik und Scholastik.* — Scholastik 34 (1959) 321-369.

Le P. W. est le premier à étudier les *Sententiae Berolinenses*, éditées en 1939 par M. F. Stegmüller. Il confronte à cet effet de nombreux passages de cette somme (sur les anges, l'homme et sa chute, le péché originel, le mariage) avec les endroits parallèles de la somme *Deus summe atque ineffabiliter bonus* de *Clm 22307*, dans laquelle il a reconnu une des sources des *Sententiae Anselmi* (voir *Bull.* VIII, n° 2398). Or il se fait que la somme *Deus summe* est aussi une des sources des *Sententiae Berolinenses*. En conclusion de son article, le P. W. a dressé la liste des endroits parallèles dans les deux écrits : il est manifeste que les *Sententiae Berolinenses* avaient constamment sous les yeux la somme *Deus summe* en rédigeant leur propre texte. On peut aussi conjecturer que les *Sententiae Berolinenses* utilisèrent parfois les *Sententiae Anselmi*, qu'elles connaissaient en outre les *Sententiae divinae paginae* et, pour la question du mariage, un écrit canonique. Comme dans les *Sententiae Anselmi*, on voit en cette somme une première ébauche de la transition entre les écrits patristiques et la systématisation scolastique. L'ouvrage pourrait bien dater du second quart du XIIe siècle.

O. L.

2400. H. Weisweiler S. J. *Die frühe Summe « Deus de cuius principio et fine tacetur », eine neue Quelle der « Sententiae Anselmi ». Das Wach-*

sen der scholastischen Angelologie und Anthropologie aus patristischen Denken. — Scholastik 35 (1960) 209-243.

Dans l'édition qu'il fit en 1933 de la somme *Deus de cuius principio et fine tacetur* (voir *Bull.* II, nº 486), le P. W. comparait cet ouvrage aux *Sententiae Anselmi* et aux *Sententiae divinae paginae* et il concluait à l'existence de trois auteurs différents. Il laissait de même entrevoir que la somme *Deus de cuius principio* était antérieure aux *Sententiae Anselmi.* Ici il reprend le problème et confirme sa première impression : cette somme est la source des *Sententiae Anselmi.* Mais quel est le rapport entre cette même somme avec la somme *Deus summe atque ineffabiliter bonus* de *Clm 22307*, dont le P. W. a déjà parlé à deux reprises (voir *Bull.* VIII, nºs 2398 et 2399) ? Selon sa méthode habituelle il confronte nombre de textes relatifs aux anges, à l'homme et à sa chute, au péché originel et à la rédemption, chez les trois écrits : les deux sommes susdites et les *Sententiae Anselmi.* Or, ici encore, la somme *Deus summe* s'avère être la source de la somme *Deus de cuius principio.* Il se fait ainsi que les *Sententiae Anselmi* ont utilisé la somme *Deus summe,* soit directement, soit par le truchement de la somme *Deus de cuius principio.* D'où le caractère composite des *Sententiae Anselmi,* ébauche d'une systématisation qui, se dégageant des textes patristiques, amorce la théologie scolastique. O. L.

2401. Y. Lefèvre. *Le « De conditione angelica et humana » et les « Sententiae Anselmi ».* — Archives Hist. doctr. littér. Moyen Age 26 (1959) 249-275.

Dans *Verdun 54*, f. 163v-176v, M. L. a remarqué une Somme théologique : *Liber de conditione angelica et humana* (inc. : *Deus est sine principio et sine fine*), manifestement apparentée aux Sentences dites *Sententiae Anselmi.* M. L. l'édite *in extenso,* en signalant en note les endroits correspondants des *Sententiae Anselmi.* Assez souvent les deux textes présentent des mots, des constructions, un style différents. M. L. émet l'hypothèse d'une source commune ; non toutefois d'une source écrite, car on n'expliquerait pas les différences. Il faut donc supposer une source commune orale : les deux écrits seraient donc deux reportations d'un même enseignement oral donné à Laon. Cette hypothèse va rejoindre celle de M. R. Silvain (voir *Bull.* VI, nº 137) que nous avons examinée en détail (*Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles,* t. V, 1959, p. 178-183). Quant au cas du *De conditione,* il faudrait d'abord en confronter le texte avec celui d'autres sommes issues de l'école d'Anselme de Laon. Peut-être y trouverait-on des parentés de style instructives. Il faudrait aussi s'entendre sur la portée du terme « reportation » : le « reportateur » d'un enseignement oral ne s'élève-t-il pas au rang d'« auteur », si modeste soit-il, du fait qu'il ajoute des questions qui ne sont pas dans la source commune ? Mais qui dira si elles n'y sont pas ? Une grande prudence s'impose en cette matière. O. L.

2402. A. M. Sánchez y Sánchez. *La canonística clásica, coeficiente fecundo para el estudio del Pontificado y del Imperio.* — Salmanticensis 7 (1960) 101-118.

Synthèse des récents travaux de M. A. Stickler sur les pouvoirs du pape et de l'empereur au moyen âge.

2403. O. Lottin O. S. B. *Questions inédites de Hugues de Saint-Victor.* — Rech. Théol. anc. méd. 26 (1959) 177-213 ; 27 (1960) 42-66.

Nous éditons 64 questions anonymes, dont certaines sont conservées dans *Troyes 1174*, mais dont la plupart se trouvent dans le bloc plus ou moins homogène de *Châlons-sur-Marne 72* (*80*), f. 95r-116v, bloc dont nous dressons l'inventaire. Nous attribuons provisoirement ces questions à Hugues de Saint-Victor. Mais, si nous les éditons, c'est avant tout à cause de leur tenue doctrinale qui est certainement supérieure à celle du *Liber pancrisis* et marque la transition entre ce dernier florilège et le *De sacramentis* de Hugues de Saint-Victor ainsi que la *Summa Sententiarum*.

Dans ce bloc on rencontre beaucoup de questions où la réponse est confirmée par une « autorité » introduite par la particule *Unde*. Les réponses qui ne comportent pas cette formule seraient-elles d'un autre auteur ? Mlle M.-Th. d'Alverny m'écrit : « Certaines questions que vous publiez me rappellent un peu le style d'Achard » (de Saint-Victor). O. L.

2404. L. Ott. *Sententiae magistri Hugonis Parisiensis.* — Rech. Théol. anc. méd. 27 (1960) 29-41.

Poursuivant les enquêtes menées par M. R. Baron et par moi-même (voir *Bull.* VIII, nos 162 et 1914) sur les écrits de Hugues de Saint-Victor, Mgr O. décrit trois nouveaux recueils du même genre contenant avant tout des *Miscellanea* : *Berne Stadtbibl. 460*, qui conserve 73 exposés, dont deux ne sont pas des *Miscellanea*, et dont 3 sont inconnus (que Mgr O. édite) ; *Clm 14166*, qui contient 168 exposés, dont 4 sont des extraits d'ouvrages de Hugues ; et enfin *Berlin Staatsbibl. lat. Fol. 744* (*Görres 41*) rapportant 8 opuscules de Hugues et une série de *miscellanea* apparentés au recueil de *Metz 1230*, que j'ai signalé.

O. L.

2405. J.-A. Robilliard. *Hugues de Saint-Victor a-t-il écrit le « De contemplatione et eius speciebus » ?* — Revue Sciences philos. théol. 43 (1959) 621-631.

M. R. Baron, qui a édité cet opuscule, était fort porté à l'attribuer à Hugues de Saint-Victor (voir *Bull.* VIII, no 1029). Le R. P. signale un texte de ce traité en contradiction avec un texte parallèle d'un ouvrage certainement authentique, le *De arca Noe morali*. Et il apporte des raisons fort sérieuses en faveur de Richard de Saint-Victor. La conclusion du savant critique me paraît entièrement fondée.

O. L.

2406. R. Baron. *Rapports entre saint Augustin et Hugues de Saint-Victor. Trois opuscules de Hugues de Saint-Victor.* — Revue Études august. 5 (1959) 391-429.

Hugues de Saint-Victor est un « second Augustin ». Cependant il n'a pas suivi son maître en tous points. M. B. édite un texte amélioré des trois opuscules *De meditatione*, *De verbo Dei* et *De substantia delectionis*, qui se situent en plein courant augustinien, comme il le démontre dans les introductions doctrinales.

C. V. P.

2407. A. Grillmeier S. J. *Fulgentius von Ruspe, De fide ad Petrum und die Summa Sententiarum.* — Scholastik 34 (1959) 526-565.

Le P. H. Weisweiler, qui prépare l'édition critique de la *Summa Sententiarum*, trouve une aide efficace dans son confrère le P. G. Celui-ci vient, en effet, de

soumettre à un examen approfondi le *De fide seu de regula verae fidei ad Petrum* (PL 65, 671-706) de Fulgence de Ruspe (468-533) en vue de mesurer l'influence de cet écrit sur la rédaction de la *Summa Sententiarum*. Après avoir rattaché l'écrit de Fulgence au *Liber sive definitio ecclesiasticorum dogmatum* (PL 42, 1215-1222) de Gennade de Marseille, le P. G. étudie successivement le plan général de la *Summa Sententiarum* et nombre de thèses de celle-ci (la foi, Dieu un et trine, le Christ et son œuvre, la création et la chute d'Adam, les remèdes contre le péché) : partout se fait sentir à l'évidence l'influence de Fulgence. On ne connaît pas d'écrivain, conclut le P. G., qui ait autant que la *Summa Sententiarum* utilisé le *De fide*.

Je saisis cette occasion pour signaler un autre témoin de l'influence de Fulgence en cette première moitié du XIIe siècle. Au tome V de *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, j'ai publié nombre de sentences anonymes consignées dans les florilèges du temps, que j'estimais être probablement d'Anselme de Laon ou du moins être de son école. Dans la recension qu'il fit de mon ouvrage dans l'*Archivum francisc. histor.* 52 (1959) 330-331, le P. G. Gál O. F. M. constate que les sentences 148 et 366 sont des extraits de Fulgence, *De fide ad Petrum* 26-27. O. L.

2408. D. Van den Eynde O. F. M. *La « Summa Sententiarum » source des « Sententiae Sidonis », Vat. lat. 1345*. — Rech. Théol. anc. méd. 27 (1960) 136-141.

Jadis Mgr A. Landgraf (*Rech. Théol. anc. méd.* 11, 1939, 260-269) avait prétendu que les *Sententiae Sidonis* de *Vat. lat. 1345* et la *Summa Sententiarum* dépendaient d'une source commune, tandis que P. Fournier avait estimé que les *Sententiae Sidonis* dépendaient directement de la *Summa Sententiarum*. Le P. v. d. E. confirme solidement la thèse de Fournier. O. L.

2409. M. Maccarrone. *Papato e Impero dalla elezione di Federico I alla morte di Adriano IV, 1152-1159* (Lateranum, nova series, ann. 25, n. 1-4). — Romae, Facultas theologica Pontificiae Universitatis Lateranensis, 1959 ; in 8, 384 p. et 2 pl.

Mgr M. traite des relations entre le Sacerdoce et l'Empire durant une brève période de huit ans mais combien fertile en événements. Il décrit dans le détail le contexte historique et idéologique des relations entre Frédéric Ier et les papes Eugène III († 1153), Anastase IV († 1154) et Adrien IV († 1159).

De son élection (1152) à son couronnement (1155), Frédéric Ier entretient des relations pacifiques avec la papauté, malgré l'incident de Magdebourg. Par le concordat de Constance (1153), il s'engage à observer la *reverentia beati Petri* et à protéger l'indépendance des *regalia beati Petri*. Mais il ne pardonne point à Adrien IV sa paix de Bénévent avec le roi de Sicile (juin 1156). L'empereur accuse le pape d'avoir rompu l'esprit du concordat. Les légats pontificaux sont insultés à la diète de Besançon (octobre 1157). Néanmoins la fermeté d'Adrien IV vis-à-vis de l'épiscopat allemand, dont les sentiments sont partagés, et l'esprit de paix qui prévaut encore en Allemagne réussissent à atténuer la crise. Mais les résultats de l'entrevue d'Augsbourg ne sont qu'éphémères, car au cours de l'hiver 1158-1159 l'empereur fait connaître son vaste dessein de dominer l'Italie et de s'attaquer ainsi aux *regalia beati Petri*. De telles ambitions expliquent l'attitude désormais rigide adoptée par le pontife pour la défense de ses droits. La mort inattendue d'Adrien IV et les débuts d'un schisme firent espérer à

l'empereur un pape plus malléable qui ne s'opposerait plus à la restauration en Italie de l'*honor imperii*. Mais Frédéric Barberousse trouvera un adversaire aussi intransigeant en la personne d'Alexandre III. G. M.

2410. J. Leclercq O. S. B. *Un guide de lecture pour saint Bernard.* — Vie spirit. 102 (1960) 440-447.

Destinées au grand public, ces quelques pages donnent l'essentiel de la vie, des écrits, de la doctrine de saint Bernard, ainsi que la méthode pour le comprendre. O. L.

2411. E. Boissard O. S. B. *Saint Bernard et le Pseudo-Aréopagite.* — Rech. Théol. anc. méd. 26 (1959) 214-263.

En 1954, dom B. résumait comme suit ce qu'il pensait des rapports entre saint Bernard et le pseudo-Denys : il est très probable que saint Bernard a connu, au moins partiellement, les écrits dionysiens, mais cela n'est pas certain ; on n'en discerne aucune trace d'influence sur l'angélologie bernardine. En même temps, le P. M.-A. Fracheboud O. C. R. prétendait au contraire qu'en bien des points saint Bernard en était tributaire. Dom B. rencontre chacun des arguments de l'éminent cistercien : tout en complétant ses conclusions de 1954, il maintient ses premières positions. Il examine d'abord les preuves tirées du vocabulaire : les termes forgés avec le préfixe *super*, les vocables *theoria, theoricus*, l'emploi fréquent des superlatifs, les termes concernant la contemplation. A part le terme *superimplere*, qui peut être mis en avant, aucun des autres vocables ne trahit un emprunt certain au Pseudo-Denys. Quant aux arguments empruntés à la doctrine (la thèse de Dieu l'être même, de Dieu l'être de toutes choses, *Deus esse omnium*, de Dieu incomparablement un, de Dieu transcendant, la théologie « négative », l'idée de participation, la gradation des natures), aucun ne prouve que saint Bernard ait emprunté ces thèses au Pseudo-Denys. Il est d'ailleurs faux que le saint docteur ait insinué qu'il avait lu cet auteur. Sa doctrine sur les anges n'est pas davantage la preuve qu'il l'ait lu ; on peut accorder que la comparaison entre la hiérarchie ecclésiastique et la hiérarchie angélique vient probablement de l'auteur des deux Hiérarchies, mais il reste possible que cette comparaison ait été provoquée par le seul titre du Pseudo-Denys. En réalité, conclut dom B., la théologie bernardine s'inspire de saint Augustin, et sa mystique de Cassien et de saint Grégoire. Il faut louer sans réserve la loyauté avec laquelle dom B. reconnaît ce qu'il doit à dom Fr., la prudente modération de ses conclusions, sans oublier la parfaite courtoisie avec laquelle il a conduit toute la discussion. O. L.

2412. W. Ullmann. *St Bernard and the Nascent International Law.* — Cîteaux 10 (1959) 277-287.

En 1598, Albericus Gentilis publiait son *De iure belli libri tres*, un des premiers écrits de droit international. M. U. y relève nombre de passages où l'auteur en appelle nommément à l'autorité de saint Bernard (surtout dans le *De consideratione* et le *De praecepto et dispensatione*) ou l'utilise sans le citer. O. L.

2413. E. Bertola. *La dottrina lombardiana dell'anima nella storia delle dottrine psicologiche del XII secolo.* — Pier Lombardo 3 (1959) 3-18.

M. B. constate que, conformément à l'esprit du temps, Pierre Lombard considère l'âme, non pas tant en elle-même, mais plutôt dans ses rapports avec Dieu et les autres êtres créés : l'homme est le trait d'union entre l'ange et l'être corporel. L'âme est une créature rationnelle subsistant dans un corps. Comme substance spirituelle elle procède immédiatement de Dieu et participe à sa simplicité, tandis que le corps est composé. Cette nature spéciale de l'âme comporte donc différentes espèces de vie : la vie végétative, la vie sensitive (*sensualitas*), la vie intellectuelle, laquelle est intellect, raison et mémoire ; mais il n'y a aucune distinction réelle entre ces facultés et l'âme elle-même. M. B. conclut son substantiel exposé en constatant que le Lombard reste foncièrement fidèle à la tradition augustino-platonicienne du début du XIIe siècle.

O. L.

2414. J. BEUMER S. J. *Der mariologische Gehalt der Predigten Gottefrieds von Admont († 1165).* — Scholastik 35 (1960) 40-56.

Le P. B. a eu le courage de dépouiller l'énorme dossier (PL 174, 21-1212) des sermons de Godefroid, abbé bénédictin d'Admont, pour en dégager la théologie mariale. Godefroid admet l'assomption de la sainte Vierge. Il reconnaît d'autre part que Marie a contracté le péché originel, mais qu'elle en a été immédiatement délivrée par le Saint-Esprit, au point qu'elle ne connut ni la concupiscence ni l'ignorance ; en cela d'ailleurs, Godefroid se maintenait dans la tradition augustinienne dominant le XIIe siècle. Ce que le P. B. relève comme le thème principal de la théologie de l'abbé d'Admont est le rôle de Marie dans l'économie du salut : les passages abondent où Marie est proclamée médiatrice, mère des élus, réparatrice du genre humain, cause de notre rédemption ; autant de formules qui désignent une vraie causalité de Marie dans l'œuvre du salut. Ici encore le P. B. accumule les textes similaires des théologiens du XIIe siècle. O. L.

2415. P. GROSJEAN. *La prétendue canonisation d'Aelred de Rievaux par Célestin III.* — Analecta Bolland. 88 (1960) 125-129.

Aelred de Rievaulx aurait-il été canonisé en 1191 par Célestin III ? On en trouve la mention dans une chronique attribuée à l'abbé Jean de Peterborough et datée de 1260. En réalité, établit le P. G., cette chronique n'est qu'une compilation du XIVe siècle et sans valeur. Le mot *Rievallensis* n'est qu'une faute de copiste. O. L.

2416. A. SQUIRE O. P. *Two Unpublished Sermons of Aelred of Rievaulx.* — Cîteaux 11 (1960) 104-116.

Le P. S. édite deux sermons d'Aelred de Rievaulx conservés dans *Troyes 910.* Au f. 49rb se trouve un sermon pour la fête des saints Pierre et Paul, et au f. 93ra un sermon prêché à un synode de Troyes. O. L.

2417. A. HOSTE O. S. B. *« Dialogus inter Aelredum et discipulum » : an Adaptation of Aelred of Rievaulx' « De spiritali amicitia ».* — Cîteaux 10 (1959) 268-276.

Dom H. édite d'après *Dublin Trinity Coll. 432*, f. 134^{r}-136^{r}, et *Cambridge Univ. Ii. VI. 39*, f. 156^{r}-160^{r}, un petit écrit, simple adaptation du *De spiritali amicitia* d'Aelred de Rievaulx. O. L.

2418. A. Hoste O. S. B. *Le traité pseudo-augustinien « De amicitia » : un résumé d'un ouvrage authentique d'Aelred de Rievaulx.* — Revue Études august. 6 (1960) 155-160.

Dom H. connaît quatre résumés du *De spiritali amicitia* d'Aelred de Rievaulx. Il en a édité un, le *Dialogus inter Aelredum et discipulum* (voir *Bull.* VIII, n° 2417). Il en présente ici un autre : *De amicitia liber unus*, édité parmi les œuvres de saint Augustin (PL 40, 831-844), dont on ne connaît que trois manuscrits : *Yale Univ. David Wagstaff Collection 2, Münster Univ.* (que dom H. appelle encore *Königl. Bibl.*) *194* (détruit en 1945) et *Namur Bibl. Musée archéol. 29.* O. L.

2419. U. Horst O. P. *Beiträge zum Einfluss Abaelards auf Robert von Melun.* — Rech. Théol. anc. méd. 26 (1959) 314-326.

Dans le prologue à son Commentaire sur les Sentences, Robert de Melun parle de *duo praecipui auctores* qui ont disserté *tam de sacramentis fidei quam de ipsa fide ac caritate.* Qui sont ces deux maîtres ? L'un d'eux est incontestablement Hugues de Saint-Victor, qui a écrit un *De sacramentis fidei.* Mais quel est le second ? F. Anders pensait à Pierre Lombard. Mais le P. H. établit victorieusement que c'est Pierre Abélard. Dans les deux premiers livres du Commentaire de Robert sur les Sentences (seuls édités jusqu'ici), on lit 5 emprunts à la *Theologia christiana*, 3 à la *Theologia Scholarium* et 9 à la *Theologia Summi boni.* Quant à Pierre Lombard, il n'est aucunement prouvé qu'il ait été utilisé, surtout si, avec le P. D. Van den Eynde, on date le *Liber Sententiarum*, non de 1151, mais de 1155-57. O. L.

2420. O. Lottin O. S. B. *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles. T. VI : Problèmes d'histoire littéraire de 1160 à 1300.* — Gembloux, J. Duculot, 1960 ; in 8, 516 p. Fr. 525.

Avec ce tome VI se clôt définitivement notre enquête sur nombre de problèmes discutés aux XIIe et XIIIe siècles. Il se rapporte à l'histoire littéraire. Tout d'abord, nous avons cru devoir nier l'authenticité de certains écrits, malgré l'attribution formelle des manuscrits. Ainsi le traité du péché originel inséré dans *Paris Maz. 1078* n'est pas de Prévostin de Crémone (n° II), les *Glossae super Sententias* de *Paris Nat. lat. 14423* ne sont pas de Pierre de Poitiers (n° VI), la Somme *Totus homo* n'est pas d'Alain de Lille (n° V), la Somme *Breves dies hominis* n'est pas d'Étienne Langton (n° VII), le *De potentiis animae* n'est pas d'Albert le Grand (n° XIV). Ensuite nous avons cru pouvoir préciser l'ordre chronologique de certains écrits : les *Sententiae Udonis* datent des environs de 1165 (n° I) ; plusieurs questions de *Londres Brit. Mus. Roy. 9. E.XII*, apparentées aux *Disputationes* de Simon de Tournai, leur sont antérieures (n° IV) ; quatre *quaestiones* de Godefroid de Poitiers sont antérieures à sa Somme théologique (n° VIII) ; le Commentaire sur les Sentences de Hugues de Saint-Cher, successeur de Roland de Crémone, est cependant antérieur à la Somme théologique de celui-ci (n° X) ; les traités de Jean de la Rochelle sur l'âme et ses facultés sont antérieurs à la *Summa de anima* du même auteur (n° XI) ; l'ordre des livres de la *Summa de creaturis* et du Commentaire des Sentences d'Albert le Grand a pu être établi avec grande probabilité (n° XIII) ; les questions du *De malo* de saint Thomas d'Aquin sont postérieures à la *I^a Pars* de la Somme théologique et antérieures à la *I^a II^{ae}* (n° XVIII).

En 1950 nous avions édité le traité sur les vertus et les vices d'Alain de Lille d'après *Londres Brit. Mus. Roy. 9. E. XII*. Nous avons pu perfectionner ici cette édition (nº III) grâce à *Laon 146*, qui nous a été communiqué par le P. R.-A. Gauthier O. P. Nous avons tout récemment eu connaissance d'un troisième témoin dans *Paris Nat. lat. 3238 F* (cf. *Catalogue général des manuscrits latins de la Bibliothèque nationale de Paris*, t. IV) ; malheureusement notre texte était déjà imprimé.

Un mot concernant la Somme *Totus homo*. On sait que le texte de *Paris Maz. 4320* porte : *Super IVum Sententiarum. Summa magistri Alani* ; une main du XIIIe siècle a ajouté *monachi nigri* ; cet Alain serait donc un clunisien ; or Alain de Lille, à la fin de sa carrière, s'est fait cistercien, *monachus albus*. Mlle M.-Th. d'Alverny m'écrivait tout récemment que dans *Paris Nat. lat. 1338*, f. 230, se trouve une liste de prédicateurs de cette époque parmi lesquels se rencontre *magister Alanus monachus cluniacensis*. Ce moine noir serait-il l'auteur de la Somme *Totus homo* ? Simple question. O. L.

2421. A. H. BREDERO. *Un brouillon du XIIe siècle : l'autographe de Geoffroy d'Auxerre.* — Scriptorium 13 (1959) 27-60.

Le livre V de la *Vita prima* de saint Bernard a été composé en 1155 par le cistercien Geoffroy d'Auxerre, jadis secrétaire du saint. Le texte en fut envoyé à Eskil, archevêque de Lund en Suède ; il est conservé dans *Dusseldorf Stadt- und Landesbibliothek B 26*, f. 67v-81v. Mais on a la bonne fortune de posséder en outre le brouillon de cet écrit dans *Paris Nat. lat. 7561*, f. 65r-87r. M. B. édite ce brouillon et signale les nombreuses corrections dont le texte fut l'objet. Contribution instructive à l'histoire du milieu bernardin de l'époque. O. L.

2422. J. F. BENTON. *The Court of Champagne under Henry the Liberal and Countess Marie.* — Dissert. Abstracts 20 (1959-60) 2240-2241.

Un chapitre de cette thèse est consacré à la cour de Champagne comme centre de vie littéraire. M. B. passe en revue les écrivains, religieux et profanes, qui en subirent l'influence, et tout particulièrement Chrétien de Troyes et André le Chapelain. Il examine la question de la part prise par la cour de la comtesse Marie à l'élaboration de la nouvelle conception de l'amour courtois. Thèse de 353 p. en microfilm, Dl. 4.55. H. B.

2423. CH. J. LIEBMAN, Jr. *Remarks on the Manuscript Tradition of the French Psalter Commentary.* — Scriptorium 13 (1959) 61-69.

M. L. s'attache au commentaire français du psautier attribué à tort à Simon de Tournai, écrit après 1163 par Laurette, fille de Thierry d'Alsace, comte de Flandre. Ce commentaire est conservé dans *New York Pierpont Morgan Libr. 338*. M. L. mentionne quatre autres témoins ou fragments du texte et signale la faveur dont l'écrit jouit auprès d'Étienne, abbé de Sainte-Geneviève et plus tard évêque de Tournai. O. L.

2424. P. MICHAUD-QUANTIN. *Die Psychologie bei Radulfus Ardens, einem Theologen des ausgehenden 12. Jahrhunderts.* — Münchener theolog. Zeitschr. 9 (1958) 81-96.

Au début du *Speculum universale* (*Paris Maz. 709*, f. 8v-12v) de Raoul Ardent, on lit un petit traité sur l'âme et ses facultés ; celles-ci sont en effet le support

des vertus auxquelles Raoul s'attache tout spécialement. M. M.-Q. analyse soigneusement cette esquisse de psychologie. Ce théologien de l'école porrétaine ne s'intéresse guère à l'âme elle-même, mais bien plutôt à ses facultés qui sont, non point réellement distinctes de l'âme, mais, à la manière augustinienne, divers aspects de l'âme. Ces facultés propres à l'homme sont dénommées *ratio*, *concupiscibilitas*, *odibilitas* (ou *irascibilitas*), *potestas*, *libertas* ; les facultés communes à l'homme et à l'animal sont la *vegetabilitas* et la *sensualitas*. On soupçonne sous ces vocables des réalités connues dans les écoles ; mais la singularité de la terminologie propre à Raoul Ardent a empêché sa diffusion dans l'enseignement. Il est cependant utile, note M. M.-Q., que l'historien fasse connaître cet aspect spécial de la psychologie en cette fin du XIIe siècle.

O. L.

2425. P. MICHAUD-QUANTIN. *A propos des premières « Summae confessorum ». Théologie et droit canonique.* — Rech. Théol. anc. méd. 26 (1959) 264-306.

Comment s'opéra la transition entre les « tarifs » pénitentiels, sortes de code pénal légiférant d'une manière tout impersonnelle, et les *Summae confessorum*, qui ont le souci de tracer la ligne de conduite du confesseur et du pénitent. Ce souci de morale pastorale se fait jour dès le début du XIe siècle dans le *Decretum* de Burchard, évêque de Worms. Vers 1160-1170 paraît le Pénitentiel de Barthélemy d'Exeter qui, à côté d'une collection de canons, présente des aperçus sur les vertus théologales, la vertu de pénitence, la manière dont confesseur et pénitent doivent se comporter. C'est après cet écrit que commence l'époque des véritables *Summae confessorum*. Vers 1200, Robert de Saint-Pair (*de Sancto Paterno*), archidiacre de Rouen (*Paris Nat. lat. 2600*) énonce la règle : *omnes paenitentiae arbitrariae sunt*, c'est-à-dire qu'elles se déterminent *ad arbitrium sacerdotis*, qui doit tenir compte à la fois de la gravité du péché et des dispositions morales du pénitent. Un peu auparavant, Alain de Lille, composant son *Liber paenitentialis*, entrait déjà dans le détail des circonstances où le pécheur avait commis sa faute et dans des considérations plus générales d'une théologie orientée vers la pratique. C'est dans le même esprit que, vers 1210-1215, Robert de Flamborough, de l'abbaye de Saint-Victor, rédigeait un *Liber paenitentialis*, insistant plus sur les devoirs du confesseur que sur le tarif pénitentiel et contenant un interrogatoire-type du pénitent par le confesseur. Entre 1214 et 1230 paraît le *Liber paenitentialis* de Thomas de Chabham, vice-doyen du chapitre de Salisbury. La grande innovation de ces deux derniers écrits est qu'ils introduisent les sept péchés capitaux comme cadres de l'examen de conscience du pénitent. La *Summa de paenitentia* du dominicain Paul de Hongrie se signale par sa concision, son aspect juridique et doctrinal. La *Summa de casibus paenitentiae* de saint Raymond de Peñafort (2e éd. en 1228-29) ouvre de nouvelles perspectives et c'est avec lui que M. M.-Q. clôt son enquête. Comme il en a averti le lecteur, il n'a voulu que citer les types les plus représentatifs de cette formation des *Summae confessorum*. Grâce à sa parfaite connaissance de ces ouvrages majeurs, il est tout désigné pour nous initier à des écrits secondaires ; je songe, par exemple, à la *Summa de paenitentia iniungenda* attribuée à Prévostin de Crémone, à la *Summa Breves dies hominis* du Pseudo-Étienne Langton (cf. *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, t. VI, p. 132-136) : mieux que nul autre, M. M.-Q. pourrait intégrer ces écrits dans leur contexte littéraire et doctrinal.

O. L.

2426. W. Mohr. *Waldes und das frühe Waldensertum.* — Zeitschr. Religions- u. Geistesgeschichte 9 (1957) 337-363.

Pénétrante étude à partir des sources littéraires sur Valdès et les origines du valdéisme. Pour M. M., Valdès mourut avant la condamnation de son mouvement par Lucius III en 1184. Des tendances diverses apparurent chez ses disciples, surnommés Pauvres de Lyon, touchant la manière de pratiquer la pauvreté apostolique. Ils en firent l'objet de leur prédication, mais versèrent par leurs outrances de langage et leur insoumission dans le schisme et l'hérésie. Séparés de l'Église par leur condamnation, ils s'organisèrent eux-mêmes, non sans difficultés, car une scission définitive s'opéra entre eux et les *Humiliates lombardi* qui leur étaient d'abord associés. G. M.

2427. Y. M.-J. Congar. *« Arriana haeresis » comme désignation du néomanichéisme au XIIe siècle. Contribution à l'histoire d'une typification de l'hérésie au moyen âge.* — Revue Sciences philos. théol. 43 (1959) 449-461.

Les néomanichéens du XIIe siècle ont été appelés « Ariens » parce que hérétiques, Arius étant considéré à cette époque comme le prototype de l'hérétique. En outre, pour les théologiens, ils méritèrent cette dénomination à cause de leur négation de la pleine divinité de Jésus-Christ (voir *Bull.* VII, n° 2593).

G. M.

2428. A. Crocco. *Gioacchino da Fiore.* La più singolare ed affascinante figura del Medioevo cristiano (I grandi ideali dello spirito, 1). — Napoli, Edizioni Empireo, 1960 ; in 8, 203 p. L. 3200.

Le futur éditeur du *Psalterium decem cordarum* de Joachim de Flore, s'appuyant sur l'étude de l'ensemble du corpus joachimite en même temps que sur la littérature qui s'y rapporte, nous présente un exposé, limité à l'essentiel mais bien équilibré dans ses parties, de la vie, de l'œuvre, de la pensée et de l'influence du prophète calabrais (le sous-titre : *La più singolare ed affascinante figura del Medioevo cristiano* ne nous aurait pas paru absolument nécessaire). Après quantité de travaux particuliers, d'éditions, de recherches de ces deux dernières décennies, cette synthèse est la bienvenue ; elle-même n'est pas sans dégager, çà et là, de nouvelles perspectives.

M. C. croit reconnaître (p. 85) dans le contraste entre son haut idéal de perfection et la réalité ce qui aurait poussé Joachim à annoncer le troisième âge du Saint-Esprit. Mais c'est là une expérience commune à tous les temps et à tous les hommes d'une aspiration élevée. Le génie de Joachim pressentait bien auparavant l'aurore d'un nouvel âge ; il avait conscience de se trouver au seuil d'une époque nouvelle. Son rêve d'avenir remonte, par delà Augustin, jusqu'aux évangiles et porte d'autre part les traits de l'idéal monastique médiéval dans sa plus haute expression. C'est en cela que réside sa caractéristique, comme l'ont montré d'ailleurs maints travaux antérieurs. Dans la discussion de la doctrine trinitaire de Joachim M. C. (p. 105) estime que les historiens de la théologie médiévale ne lui ont pas accordé une attention suffisante.

En se basant sur les travaux fondamentaux de J. de Ghellinck au sujet de la lutte autour des positions trinitaires de Pierre Lombard (*Le mouvement théologique du XIIe siècle*, 2e éd., Bruges-Paris 1948, p. 250-267, et *Dictionn. Théol. cath.*, t. XII, 1933, col. 1950 sv.), trop négligés dans l'étude de Joachim, M. C. souligne avec bonheur les trois phases qui aboutirent, au IVe concile de

Latran (1215), à la condamnation du traité de Joachim *De unitate et essentia Trinitatis*, violemment opposé au Maître des Sentences. A propos de l'essai de M. C. de reconstituer ce traité aujourd'hui introuvable, rappelons le sentiment du P. de Ghellinck (*Le mouvement théologique*, p. 264 sv.) que sa découverte apporterait la solution de beaucoup d'énigmes ; par exemple, elle ferait « retrouver plus sûrement les éléments qui gagnaient à l'enseignement du voyant calabrais les sympathies de l'école gilbertine ».

La Règle de Flore, perdue elle aussi, ne peut davantage se reconstituer par le Tableau XII du *Liber figurarum* ou le livre III du *Psalterium* de Joachim (ou encore *Concordia* V, c. 23, f. 71^c-72^a). L'organisation monastique de la *Dispositio novi ordinis... ad instar superne Ierusalem* dans ce Tableau XII ne se rencontre dans aucun des nombreux monastères de Flore (cf. H. Grundmann, *Neue Forschungen über Joachim von Fiore*, Marburg 1950, p. 101 sv.). Soulignons que l'auteur (p. 109), après un minutieux examen, conclut à l'absence d'influence et de citations des théologiens grecs chez Joachim. D'une particulière importance sont les développements de M. C. (chap. V, p. 105-139) sur la doctrine trinitaire de Joachim, spécialement dans le *Psalterium decem cordarum*, dont l'étude avait été plutôt négligée jusqu'ici. Cependant on s'étonne qu'à propos du symbolisme de Joachim, qu'il admire avec raison, M. C. n'en ait pas marqué l'origine : la solution des difficultés de sa foi trinitaire par la vision de la structure du *Psalterium* (éd. 1527, Introd., f. 227^r sv.). C'est par cette vision que s'explique entièrement son opposition farouche à la spéculation trinitaire de son temps, basée sur la dialectique. M. C. a d'ailleurs déjà traité de la doctrine trinitaire du prophète calabrais dans ses articles de *Sophia* 23 (1955) 192-196 et 25 (1957) 222-232 (voir *Bull.* VIII, n°s 744-745).

Malheureusement l'*excursus* sur *Il simbolismo trinitario del tetragramma*, qui se rattache au chap. V, n'est pas exempt d'erreurs. Le nom sacré hébreu de Jahvé (IEVE dans la transcription de Joachim) ne peut être un symbole, mais il *contient* en lui-même la Trinité selon l'interprétation mystique de Pierre Alphonse. La figure des trois cercles entrelacés contenant le tétragramme, aussi bien que leur sens trinitaire, Joachim les a empruntés au *Dialogus inter Christianum et Iudaeum* du converti espagnol (PL 157, 611), comme lui-même l'indique dans son *Expositio in Apocalypsim* (éd. 1527, f. 36^v). Toutefois, dans ses inscriptions des cercles trinitaires, — dont la représentation en couleurs au Tableau XI du *Liber figurarum* a inspiré Dante, — il a introduit une série de correspondances (*concordiae*) de son propre crû (cf. reproduction de cette figure géométrique d'après le ms. de Reggio, p. 170). En tout cas cette figuration n'a pas été « ideata dalla fantasia mistica » de Joachim, et c'est seulement par son intermédiaire qu'elle a trouvé son expression immortelle au dernier chant du *Paradiso*.

Pour montrer la profonde influence du prophète calabrais, en particulier sur Dante, M. C. s'appuie largement sur L. Tondelli, *Il Libro delle figure* I, 2e éd., Turin 1953. Il s'accorde aussi avec le jugement que porte ce dernier sur le troisième âge du monde, l'âge de l'Esprit-Saint, dans lequel (du moins d'après certains tableaux de cette œuvre de maturité qu'est le *Liber figurarum* ; chez Tondelli, *loc. cit.*, p. 156 sv.) sacerdoce et sacrements subsisteront ; il en apporte lui-même de nouvelles preuves (p. 95). A l'égard des passages plus radicaux des écrits de Joachim, qui varie parfois dans ses opinions, — ce qui a suscité de vives controverses, — M. C. se garde des positions extrêmes.

Ce commode volume est le premier d'une série, dont le deuxième sera consacré à *La vasta echo del messaggio gioachimita nella spiritualità del secolo XIII*.

B. Hirsch-Reich.

XIIIe s. **2429.** M.-D. CHENU O. P. *La royauté du Christ d'après un livre récent.* — Vie spirituelle 101 (1959) 325-335.

Le P. Ch. dégage les idées maîtresses de l'étude de dom J. Leclercq O. S. B. sur la royauté du Christ chez les théologiens du moyen âge (voir *Bull.* VIII, nº 1956). Il s'agit évidemment d'une royauté surnaturelle. Les théologiens distinguent entre le règne du Christ comme Dieu, le royaume du Christ comme messie et son royaume comme homme-Dieu, tête du corps de l'humanité. Ces distinctions toutefois laissent intacte l'unité de la royauté, grâce à l'union hypostatique. Le Christ est aussi le rédempteur qui libère son peuple de la servitude du péché. La royauté du Christ est universelle et totale : par l'incarnation l'univers entier est uni au Christ. Au XIIIe siècle les théologiens voyaient volontiers dans l'Église du Christ une théocratie garantie par un « pouvoir direct ». Cependant bientôt ils reconnurent l'autonomie de la société civile dans ses structures économiques et politiques. O. L.

2430. R. SCHNEIDER. *Innozenz der Dritte.* Mit einem Nachwort von J. RAST — Köln, J. Hegner, 1959 ; in 8, 232 p. Mk. 12.80.

Cet ouvrage sur Innocent III — dont la publication est posthume — était terminé en 1931, mais son impression en fut toujours retardée.

M. S. ne s'intéresse pas tant à la carrière du grand pontife qu'aux conflits intérieurs de celui qui voulut réunir le royaume de Dieu et celui de la terre, être pontife et empereur, pratiquer la charité et la force. M. S. ne s'embarrasse guère de faits, mais développe cette idée du conflit toujours latent en Occident entre l'empereur et le pape. Méditations historiques à partir des événements d'un pontificat fort agité.

Dans une post-face, M. R. présente l'œuvre historique de R. Schneider († 1958), dont il dégage les grandes tendances philosophico-historiques. G. M.

2431. C. REVIGLIO DELLA VENERIA. *L'inquisizione medioevale ed il processo inquisitorio.* Seconda edizione riveduta ed ampliata. — Torino, R. Berruti, 1951 ; in 8, 211 p.

La première édition de cet ouvrage avait paru chez Bocca à Milan en 1939. Dans une première partie, M. R. présente assez succinctement les différentes hérésies sévissant en Europe au début du XIIIe siècle. Il expose les moyens utilisés par l'Église et l'État pour les réprimer, moyens allant de la persuasion aux poursuites judiciaires. Il traite tout particulièrement des pratiques magiques en rapport étroit avec le catharisme et de leur extirpation. Dans une seconde partie, il décrit la procédure criminelle canonique et laïque médiévale, la législation pontificale et séculière contre les hérétiques, l'organisation et le fonctionnement du Saint-Office, le système pénitentiel imposé par l'inquisition et les possibilités d'un appel en justice.

M. R. a su éviter cet esprit sectaire et anti-historique qui pendant si longtemps a faussé l'histoire de cette institution. Ne niant nullement les excès de l'inquisition, il a néanmoins tenu à la replacer dans son contexte historique pour porter sur elle un jugement plus équitable et ramener ses interventions à ses véritables proportions. G. M.

2432. PIERRE DES VAUX-DE-CERNAY. *Histoire albigeoise.* Nouvelle tra-

duction par P. Guébin et H. Maisonneuve (L'Église et l'État au moyen âge, 10). — Paris, J. Vrin, 1951 ; in 8, xxxiv-258 p. Fr. 12.

La traduction est faite sur l'excellente édition critique de l'*Historia Albigensis* établie par MM. P. Guébin et E. Lyon. Elle ne reproduit qu'en partie les notes si documentées et si abondantes de l'édition latine, à laquelle on aura toujours intérêt à se référer, mais elle insiste davantage sur le caractère canonique de la croisade albigeoise et sur l'interpénétration des droits ecclésiastique et féodal.

Dans les pages d'introduction sont présentés l'auteur de l'*Historia*, le « Frère Pierre, l'un quelconque des moines de l'abbaye des Vaux-de-Cernay », et les principaux protagonistes du drame albigeois. Pour une meilleure intelligence des événements le texte principal et sa continuation ont été fondus en un tout et divisés en une douzaine de chapitres qui répondent au rythme du récit. L'ouvrage est muni d'index des personnes, des noms de lieux et des références bibliques. G. M.

2433. M. Fitzthum. *Die Irrtümer des Propstes Heinrich Minnike.* — Analecta Praemonstr. 36 (1960) 128-132.

Le 24 mars 1225 à Hildesheim, Henri Minnike (Mundikinus), prévôt des cisterciennes de Neuwerk près de Goslar (diocèse d'Halberstadt), mourait sur le bûcher. Les accusations portées contre son enseignement aux synodes d'Hildesheim et de Bardewich le font apparaître comme un illuminé plutôt que comme un véritable hérétique. Aussi divers historiens ont-ils plaidé sa réhabilitation.
G. M.

2434. K. Esser O. F. M. *Homo alterius saeculi. Endzeitliche Heilswirklichkeit im Leben des hl. Franziskus.* — Wissensch. u. Weisheit 20 (1957) 180-197.

Le P. E. montre, d'après les textes et les biographies anciennes de saint François d'Assise, que sa piété envers le Christ ne s'adresse pas à sa personne historique seulement, mais au Christ présent et agissant en toute l'histoire du salut. En cette histoire, le Christ est la voie, et l'évangile la « forme ».
F. V.

2435. S. Clasen O. F. M. *Priesterliche Würde und Würdigkeit. Das Verhältnis des hl. Franziskus zum Priestertum der Kirche.* — Wissensch. u. Weisheit 20 (1957) 43-58.

Le P. C. commence par donner un tableau des conceptions du XIe et du XIIe siècle sur la dignité sacerdotale, s'arrêtant surtout à l'influence de l'œuvre réformatrice de Grégoire VII. La position de saint François d'Assise s'éclaire ainsi. Il réclame, dès la Règle de 1221, que « les frères soient catholiques » et soumis au pape, à l'Église, aux évêques et aux prêtres. Concernant le sacerdoce, tant son enseignement que sa manière d'agir révèlent une doctrine en tout point conforme à la doctrine traditionnelle de l'Église romaine et s'opposant aux conceptions erronées que se faisaient de nombreux adeptes des hérésies du XIIe siècle. F. V.

2436. J. B. Schneyer. *Notizen zu den Codd. Vaticani latini 1135-1266 recensiti a M.-H. Laurent, Città del Vaticano 1958.* — Scholastik 35 (1960) 76-78.

Dans la série des *Vat. lát. 1135-1266*, décrite par le P. M.-H. Laurent O. P., M. S. signale dix collections de sermons et indique les autres témoins de ces textes. O. L.

2437. ALEXANDRI DE HALES *Quaestiones disputatae 'antequam esset frater'*. Nunc primum editae studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae. I : *Quaestiones 1-33*. II : *Quaestiones 34-59*. III : *Quaestiones 60-68* (Bibliotheca franciscana scholastica Medii Aevi, 19-21). — Quaracchi, Collegium S. Bonaventurae, 1960 ; 3 vol. in 8, 60*-608 p., 20* p. et p. 609-1182, 12* p. et p. 1183-1677.

On ne peut qu'admirer la fécondité du scriptorium de Quaracchi. Trois ans à peine après l'édition complète des *Glossae super Sententias* d'Alexandre de Halès (voir *Bull.* VII, nº 2618) paraissent, sous la même direction du P. V. Doucet, en trois tomes, les questions du maître séculier Alexandre de Halès avant son entrée chez les Frères mineurs. Le P. Doucet tient à rappeler que cette entrée se fit, non point en 1231, mais en 1236, et plus précisément aux premiers mois de l'année scolaire 1236-37. Les études antérieures du savant éditeur et spécialement ses *Prolegomena* bien connus l'ont dispensé de nombre d'enquêtes sur la tradition manuscrite des *Quaestiones disputatae antequam esset frater*. Le P. D. analyse les 19 manuscrits qui contiennent des questions. Celles-ci sont au nombre de 68. Le manuscrit *Todi 121*, avec ses 62 questions, est le plus complet. C'est aussi le plus ancien : c'est ce texte qu'a utilisé le compilateur des livres I et III de la *Summa Halesiana* (lequel est sans doute Jean de la Rochelle). La facture grammaticale de ce manuscrit est assez défectueuse. C'est cela même qui a décidé le P. D. de le considérer comme le texte le plus ancien et de le prendre comme base pour son édition : car on comprend parfaitement que les copistes aient songé à améliorer un texte imparfait ; on ne comprend pas qu'ils aient eu l'idée de détériorer un texte plus parfait. Ces 68 questions sont toutes d'Alexandre de Halès. Le P. K. Lynch (voir *Bull.* VI, nº 1776) avait douté de l'authenticité de certaines d'entre elles, mais le P. D. lui oppose de solides raisons. Ces 68 questions se situent donc avant 1236. De quand datent les premières, c'est difficile à déterminer pour le moment. En tout cas, elles sont postérieures à la *Summa aurea* de Guillaume d'Auxerre (1220-21). A côté de ces questions, le P. D. a repéré 30 questions très apparentées au texte authentique : reportations, résumés, texte assez différent de celui de *Todi 121*. Les savants éditeurs les ont ajoutées en appendice au tome III ; elles y occupent les 230 dernières pages. Nous ne dirons rien de la valeur de l'édition : on y retrouve les qualités des éditions précédentes.

On ne saurait trop souligner l'importance de ces questions d'Alexandre de Halès. La *Summa aurea* de Guillaume d'Auxerre présente déjà des linéaments de traités. Certaines questions d'Alexandre de Halès constituent de vrais exposés systématiques. Quant à leur valeur doctrinale, elle est notablement supérieure à celle des *Glossae super Sententias*, où Alexandre devait s'astreindre à suivre de plus près le texte du Lombard. L'histoire littéraire peut aussi dès maintenant bénéficier largement de l'édition des questions alexandrines : nous sommes à l'époque du Commentaire sur les Sentences de Hugues de Saint-Cher, de la Somme du chancelier Philippe, de nombre de questions de *Douai 434*. L'historien est invité à confronter les questions d'Alexandre avec tous ces écrits ; nul doute que maintes dates, approximatives jusqu'ici, se précisent. En toute hypothèse, l'édition des *Glossae* et des *Quaestiones* d'Alexandre prouve que le début de la grande scolastique n'est pas le fait des premiers maîtres dominicains ; il remonte

aux maîtres séculiers antérieurs et notamment à Maître Alexandre de Halès.

O. L.

2438. E. Bettoni O. F. M. *Il problema della cognoscibilità di Dio nella scuola francescana : Alessandro d'Hales, S. Bonaventura, Duns Scoto* (Il pensiero medioevale, serie I, 1). — Padova, A. Milani, 1950 ; in 8, 411 p. L. 1800.

Le P. B. entreprend une longue enquête à travers les œuvres d'Alexandre de Halès, de saint Bonaventure et de Jean Duns Scot. Sans entrer ici dans les méandres d'un exposé très documenté et attentif à tous les aspects de la pensée de ces trois auteurs, qu'il tient pour les maîtres les plus représentatifs de l'école franciscaine, retenons les conclusions. Le P. B. y constate que tous trois s'accordent à fonder la possibilité d'une connaissance naturelle de Dieu sur la nature de notre intellect et sur son dynamisme propre, plus que sur la nature de ses objets de connaissance. Tous trois mêlent, dans leur théologie naturelle, des considérations *a priori* et des arguments *a posteriori*, ce qui donne à leur démonstration de l'existence d'un être absolu un aspect « ontologique ». Le P. B. reproduit en appendice (p. 93-106) quelques passages du Commentaire d'Alexandre de Halès sur les Sentences d'après *Assise 189*, f. 4-5 (I, d. 2, n. 25 et I, d. 3) et sa *Quaestio de visione vel cognitione Dei in patria* d'après *Toulouse 737*, f. 163-166.

F. V.

2439. H.-F. Dondaine O. P., B.-G. Guyot O. P. *Guerric de Saint-Quentin et la condamnation de 1241.* — Revue Sciences philos. théol. 44 (1960) 225-242.

On sait qu'en 1241 l'Université de Paris condamnait la proposition suivante : *Divina essentia in se nec ab homine nec ab angelo videbitur.* Le P. G. vient de faire une importante découverte : dans *Prague Univ. 667* (*IV. D. 13*), il a repéré trois questions de Guerric de Saint-Quentin sur ce sujet. Les deux premières se lisent aux f. 232^r^-233^v^ ; la seconde de celles-ci se lit aussi dans *Florence Naz. G. V. 347*, f. 38^v^-39^r^. La troisième question couvre les marges des folios cités de *Prague 667* et est la rétractation des deux premières. Le P. G. publie intégralement les trois questions. De son côté, le P. D., fort averti en ces matières, conclut que les deux premières sont antérieures à la condamnation de 1241 et que la troisième lui est postérieure. Il a soin d'intégrer ces questions guerriciennes dans leur contexte (*Douai 434*, q. 9 ; Hugues de Saint-Cher, la question 151 d'Alexandre de Halès).

O. L.

2440. G. Muller O. S. B. *La « reportatio »*. — Salesianum 21 (1959) 647-659.

Cette étude, richement documentée, apporte nombre de précisions concernant la « reportatio » au moyen âge. L'usage de prendre au vol un sermon n'est certes pas propre à cette époque : saint Augustin constate le fait pour ses propres sermons. On connaît ce même procédé pour les sermons de saint Bernard. Au XIIIe siècle, la méthode est courante ; elle a son genre (petite et fine écriture), ses formules d'abréviations, son allure cursive annonçant la sténographie moderne. On sait aussi que certains écrits de saint Thomas sont des reportations que le saint docteur corrigea ensuite lui-même. Outre les reportations qu'on a conservées de Jean Duns Scot, on possède l'*ordinatio* que celui-ci rédigea lui-même. Préparant l'édition du Commentaire des Sentences de Jean Quidort,

conservé en sept témoins qui reproduisent un texte reporté, dom M. peut fournir des précisions sur ce genre littéraire. Ces pages du savant éditeur montrent que les reportations reflètent plus ou moins fidèlement leur original. Et quand la reportation est assez libre, l'historien est parfois tenté de convertir en simples *reportationes* des écrits dus à des maîtres différents qui s'inspirent plus ou moins librement d'une source commune. O. L.

2441. A. DE STEFANO. *La cultura alla corte di Federico II imperatore.* Nuova edizione. — Bologna, N. Zanichelli, 1950 ; in 8, 327 p. L. 1000.

Réédition inchangée de cet ouvrage paru pour la première fois en 1938 à Palerme (voir *Bull.* IV, nº 1242). Rappelons-en rapidement le contenu.

Après avoir considéré la formation culturelle de Frédéric II, roi de Sicile et empereur d'Allemagne, M. De S. étudie successivement : la science à la cour de Frédéric II, les *Quaestiones Sicilianae* et l'averroïsme latin, la culture juridique à la cour de Frédéric II, la culture du latin à la cour de Frédéric II, la poésie à la cour de Frédéric II, la politique scolaire de Frédéric II. Seul le chapitre III, consacré aux *Quaestiones Sicilianae*, intéresse directement ce *Bulletin*. M. De S. y montre que les questions posées par Frédéric II à divers savants, — touchant l'éternité du monde, le but de la théologie, le sens des catégories, l'immortalité de l'âme, — n'accusent pas chez leur auteur des tendances averroïstes, mais un sain aristotélisme. L'auteur s'étend quelque peu sur l'histoire de l'averroïsme mais ignore, semble-t-il, la littérature la plus récente sur le sujet.

Cet ouvrage jette de vives clartés sur l'originalité intellectuelle et le rôle de mécène du génial empereur. G. M.

2442. M. PACAUT. *L'autorité pontificale selon Innocent IV.* — Moyen Age 66 (1960) 85-119.

Pour mieux faire comprendre les idées politiques d'Innocent IV sur l'Église, M. P. en expose le contexte, c'est-à-dire la personnalité de celui qui les exprime, l'ambiance de l'époque, les problèmes politiques du siècle et les événements qu'ils provoquent. Ce sont évidemment le conflit avec Frédéric II et tout spécialement les affaires italiennes qui obligèrent l'ancien maître canoniste de Bologne à exprimer ses idées théocratiques. Il le fit tout d'abord, avant son accession au Siège suprême, dans l'*Apparatus super quinque libros decretalium*, puis comme pontife dans une sentence prononcée contre Frédéric II au concile de Lyon ainsi que dans un certain nombre de bulles, parmi lesquelles il faut tout spécialement considérer l'*Aeger cui levia*, dont M. P. affirme l'authenticité. Dans ce dernier document surtout, deux arguments fondamentaux sont avancés par le pape pour fonder ses droits souverains. Le premier est d'ordre à la fois dogmatique et juridique : le pape est le vicaire du Christ, le vicaire de Dieu ; il peut donc s'arroger cette autorité qu'a Dieu, créateur de toutes choses, sur les corps comme sur les âmes, sur les biens matériels et les droits politiques autant que sur les charismes et les dignités ecclésiastiques. Un second argument, qui ne peut s'exprimer par une formule, tient à une « vision spirituelle » du monde et de la société humaine qui aboutit à une conception particulière de l'Église. Ainsi, pour Innocent IV, l'Empire dépend directement du Saint-Siège. L'empereur n'a que l'« exécution », le « ministerium » du glaive temporel qui appartient à l'Église. Bref la souveraineté pontificale est totale et unique. Hors de l'Église, il n'est aucun pouvoir.

Pour M. P. « l'originalité d'Innocent IV est réelle. Elle tient à la façon dont il amplifie certains éléments apparus avant lui, et surtout à la nouvelle synthèse qu'il réalise et qui dépasse et complète celle d'Innocent III. Avec lui la théocratie

en arrive à son stade final ». Boniface VIII ne pourra rien ajouter à ce qui est ainsi affirmé dès le milieu du XIIIe siècle. G. M.

2443. B. Töpfer. *Eine Handschrift des « Evangelium aeternum » des Gerardino von Borgo San Donnino.* — Zeitschr. Geschichtswissensch. 8 (1960) 156-163.

On sait peu de choses des idées défendues par Gérardin de Borgo San Donnino dans l'édition des trois œuvres principales de Joachim de Flore qu'il fit paraître à Paris en 1254 sous le titre d'*Evangelium aeternum* et précéder d'un *Introductorius*. Cet *Introductorius* est perdu et on ne peut qu'en deviner le contenu par les propositions qui en furent extraites par des professeurs parisiens et par le protocole de la commission d'Anagni, qui condamna Gérardin en 1255. M. T. montre qu'il y a de bonnes raisons de croire que le manuscrit *Dresde Landesbibl. A 121* est une copie de cette édition de 1254. Il contient en effet la *Concordia*, puis le *Psalterium* et enfin, — après le *Liber figurarum* d'une autre main, — le Commentaire sur l'Apocalypse. D'après l'explicit de celui-ci, il s'agit d'un abrégé de cet ouvrage, qui serait aussi l'œuvre de Gérardin. Le manuscrit contient en outre des gloses, dont plusieurs se retrouvent dans le protocole d'Agnani. Il faudrait comparer aussi celles de la *Concordia* avec celles du ms. *Vat. Borgh. 190.*

H. B.

2444. G. Quispel. *Het Luikse « Leven van Jezus » en het jodenchristelijke « Evangelie der Hebreeën ».* — Nieuwe Taalgids 51 (1958) 241-249.

Le *Diatessaron* de Liège en moyen-néerlandais contient des traces de l'Évangile des Hébreux, que Tatien avait incorporé à son œuvre. On trouvera sans doute exagérée la conclusion de M. Q. : « Partout où l'on rencontre (dans la « Vie de Jésus » en moyen-néerlandais) un accord avec le texte de l'Évangile de Thomas, les Homélies et *Recognitiones* pseudo-clémentines ou le texte occidental du Nouveau Testament, on peut soupçonner, avec quelque vraisemblance, la présence de l'Évangile des Hébreux ». C. V. P.

2445. J. Beumer S. J. *Die Mariologie Richards von Saint-Laurent.* — Franzisk. Studien 41 (1959) 19-40.

Étude attentive du *De laudibus Beatae Mariae Virginis* de Richard de Saint-Laurent (1239-1245). Le P. A. Fries et le P. B. Korošak sont d'accord pour affirmer que cet ouvrage est une des sources du *Mariale super « Missus est »* attribué faussement à saint Albert le Grand (voir *Bull.* VII, n°s 1453-1454). Cependant le P. B. constate que la parenté littéraire des deux écrits n'est pas assez précise pour autoriser une conclusion certaine. Il en va de même du *Tractatus de gratiis et virtutibus beatae Mariae Virginis* d'Engelbert d'Admont (1250-1331). Cet écrit est évidemment postérieur à celui de Richard de Saint-Victor : mais de l'accord des doctrines il ne faut pas conclure à une dépendance littéraire certaine. Le P. B. s'attache ensuite au contenu théologique de l'ouvrage de Richard : celui-ci admet l'assomption, mais il nie l'immaculée conception, conformément d'ailleurs à l'enseignement commun ; il insiste avant tout sur l'intervention de Marie dans l'œuvre de la rédemption. Il ne faut toutefois pas chercher dans cet ouvrage des exposés didactiques, comme on en voit dans l'enseignement scolaire. Cet écrit est tissé de textes bibliques et de textes liturgiques, de sorte que l'auteur peut dire que son ouvrage est la première somme du genre. Il est essentiellement un livre de piété ; il adapte les textes liturgiques

à son dessein, témoin cette formule : *per ipsam, cum ipsa et ex ipsa* ; il ne craint d'ailleurs pas d'appliquer à Marie des textes qu'on attribuait au Christ seul, au point que Marie apparaîtrait aisément comme l'égale de son Fils. Et le tout s'exprime en un style populaire qui n'est pas toujours exempt de trivialité. Bref, conclut le P. B., ce traité est un écho fidèle de la piété des gens simples du temps. O. L.

2446. G. M. Colasanti O. F. M. Conv. *Il parallelismo Eva-Maria nel « De laudibus B. M. V. » di Riccardo da San Lorenzo († c. 1260).* — Marianum 21 (1959) 222-230.

On ne rencontre pas chez Richard de Saint-Laurent, note le P. C., le titre de « nouvelle Ève » pour désigner la sainte Vierge ; toutefois on y trouve plusieurs rapprochements entre Ève et Marie, et avant tout sur le plan de l'œuvre rédemptrice. C'est l'orgueil et l'insoumission d'Ève qui ont perdu le genre humain ; c'est l'humilité et l'obéissance de Marie qui, par le Christ, l'ont racheté. Ève est la mère de tous dans l'ordre de la nature, Marie l'est dans l'ordre de la grâce. Ève fut l'associée d'Adam dans la chute, Marie fut l'associée du Christ dans le relèvement. O. L.

2447. S. Salaville. *Mariologie byzantine et mariologie latine médiévale. Une coïncidence d'expression sur la médiation de Marie.* — Revue Études byzant. 11 (1953) 266-271.

Théophane de Byzance († 1381) et quelques auteurs ecclésiastiques latins (Richard de Saint-Laurent, un *Idiota* anonyme du haut moyen âge, Jacques de Voragine, Jean Gerson, Bernardin de Sienne et Robert Bellarmin) affirment que la Vierge est le cou du corps mystique dont le Christ est la tête. La plupart des témoignages occidentaux se trouvent dans M. Bourassé, *Summa aurea*, t. IX, col. 1036-1041. C. V. P.

2448. B. Hirsch-Reich. *Der Apokalypse-Kommentar des norddeutschen Minoriten Alexander.* — Rech. Théol. anc. méd. 24 (1957) 361-364.

Compte rendu critique de la présentation et de l'édition par M. A. Wachtel de l'*Expositio in Apocalypsim* d'Alexandre le « Minorite » (voir *Bull.* VII, n° 2625). Pour Mlle H.-R., les miniatures qui ornent divers manuscrits de cette Apocalypse n'ont nullement influencé la *Divine Comédie* de Dante, comme le croyait L. Tondelli. G. M.

2449. W. Dettloff O. F. M. *« Christus tenens medium in omnibus ». Sinn und Funktion der Theologie bei Bonaventura.* — Wissensch. u. Weisheit 20 (1957) 28-42, 120-140.

Le P. D. rappelle d'abord la tâche essentielle de la théologie selon saint Bonaventure, qui est d'« éclairer le reflet divin visible dans la création ». Celle-ci présente en effet un caractère profondément symbolique ; ce qui amène le P. D. à exposer les concepts bonaventuriens de *umbra*, *vestigium*, *imago* et *similitudo*. La suite de l'article étudie la source de la connaissance théologique, l'Écriture ; puis le centre, *medium*, de toute connaissance de cette sorte, c'est-à-dire le Christ, *Verbum increatum*, *Verbum incarnatum* et *Verbum inspiratum*, en même temps que *mediator* et *magister principalis*. F. V.

2450. F. J. Catania. *A Bibliography of St. Albert the Great.* — Modern Schoolman 37 (1959-60) 11-28.

M. C. dresse la liste de toutes les études qui ont paru sur la vie, les écrits, la doctrine de saint Albert le Grand. Il commence son enquête à l'année 1931, où les PP. M.-H. Laurent et Y. M.-J. Congar avaient dressé un catalogue du même genre. M. C. a d'ailleurs intégré dans sa liste les données de ce catalogue ; il signale en même temps les pages sur Albert le Grand contenues dans des ouvrages plus étendus. Excellent instrument de travail. O. L.

2451. C. Vansteenkiste O. P. *Il quarto volume del nuovo Alberto Magno.* — Angelicum 36 (1959) 430-446.

Le P. V. souligne l'importance des traités d'Albert le Grand *De sacramentis*, *De incarnatione* et *De resurrectione*, dont l'édition critique a paru récemment (voir *Bull.* VIII, nº 1130). Il l'enrichit de deux façons : avec une rare ampleur d'information, il parvient à identifier des anonymes, à citer des endroits parallèles chez les contemporains et, grâce à son acribie bien connue, il relève des erreurs de transcription et propose d'autres lectures. Il s'empresse d'ailleurs d'ajouter que ces menues remarques n'entament aucunement sa profonde admiration pour l'œuvre accomplie par le scriptorium de Mgr B. Geyer. O. L.

2452. A. Kolping. *Zur Entstehungsgeschichte der Messerklärung Alberts des Grossen.* — Münchener theol. Zeitschr. 9 (1958) 1-16.

M. K. admet l'authenticité albertinienne des deux opuscules *De mysterio missae* et *De corpore Domini* (voir *Bull.* VII, nº 1457), tandis que le P. A. Fries la met en doute (voir *Bull.* VII, nº 1456). Mais cela pose un problème : quel est le premier en date des deux ? Une confrontation minutieuse des textes convainc le savant critique de l'antériorité du *De corpore Domini*. Chacun des deux a son caractère propre : on ne trouve pas la moindre trace d'un compilateur qui aurait agencé les textes. La différence de doctrine et de forme est le reflet du double aspect de la piété eucharistique dans la seconde moitié du XIIIe siècle, où l'intellectualisme de la théologie officielle tente de supplanter une piété plus affective et plus pratique ; cette différence se traduit d'ailleurs dans la piété des ordres religieux, où l'intellectualisme dominicain s'affronte avec la piété cistercienne. L'œuvre de saint Albert a dû prendre naissance dans l'Allemagne du Sud, lors des voyages du saint docteur à Wurzbourg ou Strasbourg.

O. L.

2453. A. Kolping. *Die handschriftliche Verbreitung der Messerklärung Alberts des Grossen. Ein Beitrag zum Einfluss Alberts auf das mittelalterliche Geistesleben.* — Zeitschr. kathol. Theol. 82 (1960) 1-39.

M. K. s'attache à déterminer la diffusion des deux opuscules de saint Albert *De mysterio missae* et *De corpore Domini* dont il a disserté tout récemment (cf. *Bull.* VIII, nº 2452). Il subsiste 47 manuscrits de ce double opuscule. Mais comment les répartir au point de vue géographique ? Avec un soin extrême, M. K. distingue quatre groupes : texte du sud-ouest de l'Allemagne, texte italo-espagnol, texte du Bas-Rhin, Pays-Bas, Belgique, nord de la France, et enfin texte bavarois (Ulm et Augsbourg) et autrichien. Il établit ensuite les rapports des groupes entre eux et avec leur texte de base. Ce texte a son origine dans

l'Allemagne du Sud. Mais de quand date-t-il ? M. K. développe les conclusions de sa précédente étude : le double traité a sans doute été composé au temps du séjour de saint Albert à Wurzbourg (d'octobre 1264 à l'été de 1267) ou à Strasbourg (d'octobre ou novembre 1267 à 1270). Tout est prêt, semble-t-il, pour une édition critique de la meilleure qualité. O. L.

2454. A. KOLPING. *Ein bislang unbekannter Brief an Albert den Grossen?* — Zur Geschichte und Kunst im Erzbistum Köln. Festschrift für Wilhelm Neuss. Hrsg. von R. HAASS und J. HOSTER (Studien zur Kölner Kirchengeschichte, 5. — Dusseldorf, L. Schwann, 1960 ; in 8, 438 p. Mk. 32) 66-79.

Dans *Engelberg Stiftsbibl. 330*, f. 130^v, M. K. a repéré une lettre avec l'incipit *Venerabili dilectoque magistro Alberto Theutonico frater H. anglicus eius discipulus salutem*, lettre adressée par un inconnu à saint Albert le Grand. Avant d'en arriver à ce document, M. K. décrit d'abord tout le manuscrit et sa provenance. Ce texte est évidemment une copie, qui malheureusement est tronquée à la fin, car elle s'achève *ex abrupto* à la fin du folio. Quand cette lettre fut-elle envoyée ? L'auteur suppose que son maître s'était depuis longtemps intéressé au sujet traité. Ce sujet est d'ordre liturgique. En expliquant le sens des signes de croix faits par le prêtre au cours du canon de la messe, Innocent III en avait dénombré sept, chiffre qui avait été communément admis ; ces *cruces canonis* désignent les souffrances, *cruciatus*, endurées par le Christ au cours de sa passion. Notre correspondant H. estime qu'il faut en compter huit. O. L.

2455. D. A. CALLUS O. P. *Une œuvre récemment découverte de S. Albert le Grand : « De XLIII problematibus ad magistrum Ordinis » (1271).* — Revue Sciences philos. théol. 44 (1960) 243-261.

M. N. R. Ker a récemment découvert un écrit inconnu de saint Albert le Grand et a prié le P. C. de le présenter. Cet écrit est conservé dans *Londres Cathédrale S. Paul 40. B. 14*, f. 17ra-21vb. On lit comme incipit : *Problemata determinata per fratrem Albertum ordinis Predicatorum, quondam episcopum Ratisponensem.* Le P. C. en prouve l'authenticité, aussi certaine que celle du *Contra Averroistas XV questiones*. Cet examen de 43 questions était destiné au maître général des Frères Prêcheurs, Jean de Verceil : ce sont exactement les mêmes questions soumises en 1271 par Jean de Verceil à l'examen de saint Thomas d'Aquin et Robert Kilwardby. Le savant critique oppose la concision dans la pensée et la modération dans la condamnation qui caractérisent saint Thomas à l'ampleur de l'exposé de saint Albert, agrémenté de nombreuses références aux Pères et aux philosophes grecs, et à la rudesse avec laquelle il traite ceux qu'il censure. L'allusion d'Albert à son âge avancé invite le P. C. à placer avant 1200 la naissance du saint docteur. L'édition de ce traité d'Albert est entreprise par le P. J. A. Weisheipl O. P. O. L.

2456. F. J. CATANIA. *Divine Infinity According to Albert the Great's Commentary on Lombard's « Sentences ».* — Dissert. Abstracts 20 (1959-60) 3775.

La question à laquelle veut répondre M. C. est celle-ci : dans son Commentaire des Sentences Albert le Grand a-t-il, comme son élève saint Thomas, considéré l'infinité comme le véritable être de Dieu, ou est-il plutôt resté dans la ligne de ses prédécesseurs, qui passent sous silence cet attribut ou le considèrent comme extrinsèque à l'être divin ? Nulle part Albert le Grand ne pose *ex professo*

le problème : *Utrum Deus sit infinitus.* Mais il en traite à propos de la vision béatifique, de l'éternité, de la Trinité, de la création etc. M. C. ramène sa doctrine à trois points : 1) Dieu est infini par dénomination extrinsèque, en ce sens qu'il peut produire une infinité de créatures ; c'est l'aspect quantitatif et potentiel de cet attribut ; 2) Dieu est infini par négation : il ne peut être limité par rien en dehors de lui, il est illimité ; 3) Dieu est infini en tant que transcendant l'être propre de la créature et sa connaissance ; sa simplicité permet de comprendre sa transcendance. L'infinité est donc extrinsèque à l'être et au pouvoir divin. Quant aux sources d'Albert, l'idée d'infinité quantitative lui vient d'Aristote, la notion d'être de Boèce, celle de connaissance négative de Jean Damascène, et sa doctrine de la transcendance divine rappelle le non-être infini de l'Un plotinien. C'est l'influence d'Aristote qui est la plus marquée. Dissertation de 332 p. en microfilm, Dl. 4. 25. H. B.

2457. A. Michel. *Saint Albert le Grand serait-il hérétique ?* — Ami du Clergé 70 (1960) 103-106.

Il s'agit de l'immaculée conception de Marie. Saint Albert le Grand prétend que l'acte générateur ne se conçoit pas sans la concupiscence actuelle, qui ne peut manquer de lui transmettre le péché originel. Ce disant, saint Albert n'est-il pas hérétique ? Et M. M. de répondre : à ce compte, il faudrait déclarer hérétiques la plupart des auteurs du XII[e] siècle (et ajoutons : bon nombre de théologiens préthomistes). On sait en effet l'immense emprise que conserva la théorie de saint Augustin (voir *Psychologie et morale aux XII[e] et XIII[e] siècles*, t. IV, 1954, p. 11-280). Le concile de Trente a défini l'existence du péché originel, mais n'a pas voulu en scruter la nature. O. L.

2458. C. Vansteenkiste O. P. *Un testo di San Tommaso in edizione critica.* — Angelicum 33 (1956) 437-442.

Il s'agit de l'édition que M. B. Decker a donnée de l'*Expositio super Librum Boethii de Trinitate* de saint Thomas d'Aquin (voir *Bull.* VII, n° 2633). Comme on le sait, l'autographe et les autres manuscrits présentent un texte tronqué. Saint Thomas aurait-il cependant rédigé un texte complet ? Le P. V. estime que la question reste ouverte. Le savant critique s'attache ensuite à la portée de la tradition manuscrite, relève quelques erreurs de copie et propose parfois une autre lecture. O. L.

2459. P.-M. Gils O. P. *L'édition Decker du « In Boethium de Trinitate » et les autographes de saint Thomas d'Aquin.* — Scriptorium 10 (1956) 111-120.

Le P. G. apprécie hautement l'édition de M. B. Decker (voir *Bull.* VII, n° 2633), tout en proposant quelques corrections. L'intérêt de ces pages très techniques est relevé du fait que le savant éditeur du Saulchoir compare l'autographe de saint Thomas (*Vat. lat. 9850*) avec l'autographe des autres écrits du saint docteur. O. L.

2460. B. Decker. *Corrigenda et addenda à l'édition du « In Boethium de Trinitate » de S. Thomas d'Aquin.* — Scriptorium 13 (1959) 81-82.

M. D. rassemble les corrections qui ont été apportées à son édition critique de l'*Expositio super Librum Boethii de Trinitate* de saint Thomas (voir *Bull.* VII,

nº 2633), spécialement par le P. P.-M. Gils O. P. (voir *Bull.* VIII, nº 2459) et le P. C. Vansteenkiste O. P. (voir *Bull.* VIII, nº 2458). O. L.

2461. P.-M. Gils O. P. *L'édition Saffrey du Commentaire de S. Thomas sur le « Liber de causis ».* — Scriptorium 10 (1956) 106-111.

Le P. G. soumet à un examen très serré l'édition du P. H. D. Saffrey (voir *Bull.* VII, nº 1466), en analyse soigneusement l'introduction, émet quelques doutes sur la tradition manuscrite et propose maintes corrections du texte. O. L.

2462. A. Little S. J. *The Platonic Heritage of Thomism.* — Dublin, Golden Eagle Books Ltd, 1949 ; in 8, xv-290 p. Sh. 18.

Le P. L. n'a pas écrit à proprement parler un travail d'histoire. Il a plutôt voulu réfléchir sur l'apport platonicien dans le thomisme, là où celui-ci abandonne l'aristotélisme. Cet apport se découvre d'abord dans le thème de la participation, ce qui conduit l'auteur à parler du processus ascendant du multiple vers l'Un et plus particulièrement de la *quarta via.* Inversément, un processus descendant, de l'Un vers le multiple, mène le P. L. à examiner l'idée de la « puissance passive », dans l'histoire puis dans le thomisme lui-même. Ces aperçus décrivent les composantes fondamentales du platonisme en métaphysique thomiste. Il reste alors au P. L. à en dégager les conséquences psychologiques, morales et sociales. F. V.

2463. C. Vansteenkiste O. P. *Cicerone nell'opera di S. Tommaso.* — Angelicum 36 (1959) 343-382.

Le P. V. a relevé dans tous les écrits de saint Thomas d'Aquin 300 passages où celui-ci en appelle nommément à Cicéron ou l'utilise sans le citer. Travail très utile, car, comme le note le P. V., l'étude de ces textes permettra à l'historien de mesurer l'influence du stoïcisme sur le système aristotélico-augustinien du saint docteur. O. L.

2464. J. D. Robert O. P. *La synthèse métaphysique de saint Thomas.* — Nouv. Revue théolog. 82 (1960) 132-140.

Le P. R. explique les raisons qui rendent malaisée la tentative de reconstituer aujourd'hui la philosophie sous-jacente à l'œuvre, essentiellement théologique, de saint Thomas. S'aidant des travaux historiques réalisés depuis un demi-siècle environ, il cherche à circonscrire « les grandes intuitions de la synthèse thomiste en métaphysique ». Fondamentalement, l'intuition métaphysique première est celle de l'être ; mais celle-ci entraîne le métaphysicien sur un « long chemin, qui du créé conduit à Dieu » : c'est de ce cheminement que le P. R. décrit brièvement les « intuitions » thomistes. F. V.

2465. P. E. Persson. *Le plan de la Somme théologique et le rapport « ratio-revelatio ».* — Revue philos. Louvain 56 (1958) 545-572.

Cet examen n'est pas une entreprise neuve, mais M. P. souligne à son propos quelques caractéristiques de la Somme : l'absence d'un traité explicite de l'Église et la place importante attribuée à la christologie. Puis il cherche « le principe

organisateur de l'*ordo disciplinae* d'après lequel saint Thomas a construit sa Somme théologique ». Pour cette dernière question, M. P. est guidé par les travaux du P. M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin* (voir *Bull.* VI, nº 810), et du P. A. Hayen, *Saint Thomas et la vie de l'Église* (voir *Bull.* VII, nº 540). Il lui semble en conclusion que « le salut et la perfection de l'homme, *ultimus finis hominis*, constitue le centre autour duquel tourne toute la théologie de saint Thomas ». Ce qui met en relief un ordre causal, emprunté par Thomas non à la révélation, mais à la *ratio*, ordre dont les éléments permettent de dégager précisément le donné révélé. F. V.

2466. R. Erni. *Die Theologische Summe des Thomas von Aquin in ihrem Grundbau.* I Teil : *Von Gott.* — Luzern, Räber, 1948 ; in 8, 206 p.

Après des pages consacrées à la *Summa theologica* de saint Thomas d'Aquin en général, à sa structure et à ses sources, puis aux principes philosophiques qui sont à la base du thomisme et enfin à une bibliographie sur la *Summa* et ses diverses parties, M. E. entreprend un commentaire de la *Ia Pars*, en groupant les articles selon leur objet. Il aide ainsi assez utilement le lecteur dans une première exploration de l'ouvrage. F. V.

2467. M.-D. Mailhiot O. P. *La pensée de saint Thomas sur le sens spirituel.* — Revue thomiste 59 (1959) 613-663.

Cette pensée se découvre principalement dans *S. theol.* Ia, q. 1, a. 10 : *Utrum in sacra Scriptura sub una littera habeantur plures sensus* ; puis dans *Quodl.* VII, a. 14 et 16 : *Utrum praeter sensus litterales in verbis sacrae Scripturae alii sensus habeant* et *Utrum illi sensus inveniantur in aliis scripturis ?* Replaçant l'enseignement de ces *quaestiones* dans son milieu historique et même dans la suite de la théologie chrétienne du sens spirituel, le P. M. aborde quelques thèmes : la Bible, livre de Dieu ; Dieu, maître de l'histoire ; le « sacramentum » scripturaire et les sens divers de l'Écriture ; l'Écriture comme signe d'une réalité mystérieuse ; les méthodes de recherche du sens spirituel (parallélisme, symbolisme). Les conclusions synthétisent cet enseignement en donnant des indications sur le fondement du sens spirituel (« l'unité du plan du salut »), sa nature, son étendue, sa division. Cet article, bien documenté, apporte une contribution très utile aux recherches actuelles sur la théologie biblique. F. V.

2468. E. Winance O. S. B. *L'essence divine et la connaissance humaine dans le Commentaire sur les Sentences de saint Thomas.* — Revue philos. Louvain 55 (1957) 171-215.

Dom W. guide son lecteur dans la lecture de ce Commentaire, c'est-à-dire des passages de *I Sent.* qui peuvent éclairer « le problème fondamental de la connaissance naturelle des perfections divines ». Déjà en cet écrit qui inaugure sa carrière, saint Thomas révèle des positions qu'il tiendra toujours. Retenons non seulement les conclusions que l'auteur tire de l'examen de chaque aspect de la pensée thomiste sur la question, mais les « caractères de la mentalité philosophique que ces thèses représentent » : attitude à la fois critique et métaphysique qui ne part pas de l'immanence de l'intelligence (à la manière moderne), mais « des idées pures comme représentations de l'univers » ; acceptation de la causalité comme « clef qui ouvre l'univers à la transcendance » ; affirmation des limites de notre connaissance de Dieu. F. V.

2469. J. F. Ross. *A Critical Analysis of the Theory of Analogy of St. Thomas Aquinas.* — Dissert. Abstracts 20 (1959-60) 1045.

Signalons cette thèse présentée à la Brown University, où M. R. fait souvent l'application de la théorie de l'analogie au problème de la connaissance de Dieu. Elle se divise en cinq chapitres : une introduction générale consacrée surtout à établir certaines définitions, l'analogie d'inégalité, l'analogie d'attribution, l'analogie métaphysique et de proportionnalité, l'exposé et la critique de l'analogie comme théorie du langage au sujet de Dieu. Deux appendices contiennent les textes principaux de saint Thomas sur le sujet et la liste des définitions formulées dans la thèse. M. R., qui a surtout le souci d'employer un langage intelligible aux philosophes contemporains et à montrer les difficultés auxquelles se heurte la théorie de l'analogie replacée dans le cadre des positions philosophiques générales de saint Thomas, a conscience de s'éloigner des interprétations généralement admises de la pensée thomiste. Il énumère ici une dizaine de points où il considère comme non valables les explications de ses prédécesseurs, depuis Cajetan, Sylvestre de Ferrare, Suarez jusqu'à R. Garrigou-Lagrange, M. T. L. Penido, I. M. Bochenski et J. F. Anderson. Thèse de 236 p. en microfilm, Dl. 3.05. H. B.

2470. V. de Couesnongle. *Mesure et causalité dans la « quarta via ».* — Revue thomiste 58 (1958) 55-75, 244-284.

Interpréter la *quarta via* « par la mesure », et ainsi arriver à prouver l'existence d'un être contenant la perfection la plus élevée, n'a pas l'appui de saint Thomas. Il faut au contraire éclairer cette *via* à la lumière de la métaphysique de l'être : « le maximum est affirmé comme cause de l'existence des degrés ». F. V.

2471. C. Fabro. *L'obscurcissement de l'« esse » dans l'école thomiste.* — Revue thomiste 58 (1958) 443-472.

Cet article n'a pas comme objet direct la pensée de saint Thomas sur l'*esse*, et plus spécialement sur la distinction entre essence et existence. Cependant ce que M. F. dit des fluctuations de l'école thomiste à l'époque moderne sur ces questions de métaphysique est souvent éclairé par les textes de saint Thomas et de Capréolus : c'est dire l'intérêt de l'article. F. V.

2472. L. Sweeney S. J. *« Idealis » in the Terminology of Thomas Aquinas.* — Speculum 33 (1958) 497-507.

Le *Thomas-Lexicon* de L. Schütz connaît 15 emplois de cet adjectif ; il s'agit de textes où il est question de l'« idéalisme » platonicien ou néoplatonicien, et plus d'une fois en même temps des « idées divines » de la théologie chrétienne. Le P. S. ajoute à cette liste 13 autres textes provenant du *Liber de causis* : le sens du mot y est exclusivement platonicien. F. V.

2473. Th. Murphy S. J. *The Divine Freedom According to St. Thomas.* — Revue philos. Louvain 57 (1959) 321-341.

Citant les textes de saint Thomas (surtout le *De potentia*, q. 3), le P. M. part de « la présence immédiate de Dieu dans la création » pour aborder ensuite le problème du motif de la création (non pas la communication de la bonté divine

elle-même, mais l'amour qui pousse Dieu à cette communication), et de là à préciser le sens de la *convenientia* que saint Thomas pose à la base de l'amour divin se communiquant. Ici, l'article s'éclaire par le *De veritate*, q. 23, et la *Summa contra Gentiles* I, 82. F. V.

2474. M.-D. PHILIPPE O. P. *La notion de relation transcendantale est-elle thomiste?* — Revue Sciences philos. théolog. 42 (1958) 265-275.

A propos de l'ouvrage de A. KREMPEL, *La doctrine de la relation chez saint Thomas* (voir *Bull.* VII, n° 560), le P. Ph. critique la méthode « historique et spéculative » de l'auteur, méthode mise au service d'une thèse : « le caractère anti-thomiste de la relation transcendantale ». C'est ce caractère que le P. Ph. conteste, mais en ne donnant guère que les références aux textes probants de saint Thomas (p. 272, note 5). F. V.

2475. M.-M. LABOURDETTE O. P. *La vie théologale selon saint Thomas. L'objet de la foi.* — Revue thomiste 58 (1958) 597-622.

Le P. L. examine d'abord « l'objet de la foi en lui-même » et, à cet effet, esquisse « un libre et rapide commentaire de la première question de la *Secunda-Secundae* ». Cet objet, la Vérité divine, est reçu dans l'esprit humain : ce point amène le P. L. à faire une patiente analyse, guidée par saint Thomas, des énoncés humains par lesquels cette Vérité première se révèle à l'homme, et ainsi à exposer la pensée de saint Thomas sur « l'économie providentielle », la révélation s'échelonnant sur une longue période historique. F. V.

2476. M. SÁNCHEZ-RUIZ. *El amor en el tomismo. Ensayo sobre la metafísica tomista del amor.* — Salesianum 22 (1960) 3-55.

Le principe métaphysique qui sert de base à la doctrine thomiste de l'amour est celui qui explique la nature propre de l'acte (au sens métaphysique). Chaque être fini tendant à perfectionner son « acte », se voit tendre vers un bien ; cette tension est l'amour dit de concupiscence. L'amour d'amitié naît de la tension commune de deux êtres, semblables par leur « acte », vers leur bien. Ces deux formes de l'amour, loin d'être génériquement distinctes, sont deux « moments » d'un même dynamisme. Les textes de saint Thomas sont longuement cités à l'appui de cette synthèse, qui ne manque pas de vigueur doctrinale. Les diverses « espèces » d'amour trouvent ensuite un éclairage parfois suggestif : amour naturel, sensible, spirituel ; « en chacun d'eux, s'accomplit l'essence propre de l'amour ». F. V.

2477. M.-M. PHILIPON O. P. *Les dons du Saint-Esprit chez saint Thomas d'Aquin.* — Revue thomiste 59 (1959) 451-483.

On ne peut que louer la précision avec laquelle le P. Ph. présente la théorie des dons du Saint-Esprit chez saint Thomas d'Aquin. Après quelques pages sur la genèse de cette théorie à partir du XIIe siècle, le savant théologien s'attache aux écrits du saint docteur : le Commentaire sur Isaïe, qui se rapporte au tout premier enseignement parisien comme bachelier biblique ; le Commentaire sur les Sentences avec sa formule *ultra humanum modum* ; l'influence qu'exerça un texte de la Morale à Eudème, invitant saint Thomas à définir l'acte des dons comme un instinct divin. Et c'est de la sorte que saint Thomas en arrive à la formule de la Somme théologique (*I^a II^ae*, q. 68, que le P. Ph. analyse en détail) :

la docilité à l'action motrice et régulatrice personnelle du Saint-Esprit. Nul doute que ces pages lumineuses ne fassent estimer hautement le génie analytique et l'esprit de synthèse du saint docteur.

Deux simples remarques. Le P. Ph. note qu'on ne trouve rien sur notre sujet chez Anselme de Laon. Ce disant, il s'appuyait sur nos enquêtes historiques. Mais récemment, en 1957, j'ai constaté qu'Anselme de Laon avait parlé des dons dans sa *Glossa ordinaria* (voir *Bull.* VIII, nº 1022). Autre remarque : dans *Iª IIªᵉ*, q. 68, a. 4, ad 3ᵘᵐ, saint Thomas professe que les dons sont *sicut quaedam derivationes* des vertus théologales. Le P. Ph. traduit très exactement : « C'est là (dans les vertus théologales) que les dons trouvent leur raison d'être, leurs racines propres, le principe dont ils dérivent » (p. 483). On ne peut dire plus clairement que les dons sont des effets des vertus théologales. Le P. M.-M. Labourdette O. P. a présenté la même exégèse (voir *Bull.* VIII, nº 808). Et c'est dans le même sens que nous avons toujours compris ce texte. Le P. Ph. a cependant cru devoir s'expliquer davantage en ajoutant : « comme les moyens découlent de la fin ». Ici nous ne sommes plus d'accord, car c'est détourner le mot *derivatio* de son sens authentique : ce vocable nous situe dans l'ordre de la causalité efficiente, et non dans celui de la causalité finale. Le P. Ph. a-t-il voulu atténuer le sens d'une conclusion qui semble contredire un axiome très répandu dans les écoles : toute réalité surnaturelle suppose nécessairement une intervention immédiate de Dieu, la cause première ? Comment dès lors admettre que les dons, réalités surnaturelles, s'expliquent suffisamment par l'influence de ces causes secondes que sont les vertus théologales ? Toutefois cet axiome s'impose-t-il comme vérité indiscutable ? Saint Thomas écrit que les causes ne restent pas étrangères à leurs effets, mais qu'elles imprègnent ceux-ci de leur propre dynamisme : *Omne movens et agens imprimit suam similitudinem in motis et patientibus ab eo* (*In III Sent.*, d. 23, q. 3, a. 1, sol. 1). D'autre part les vertus théologales sont incontestablement des causes surnaturelles : elles n'existent et ne continuent d'exister, elles n'agissent et ne continuent d'agir que par la motion de Dieu. Pourquoi donc refuser le caractère surnaturel à des effets qui en dérivent directement ? Je constate que dans ses textes sur les vertus morales infuses (*Iª IIªᵉ*, q. 63, a. 3) et sur les dons du Saint-Esprit saint Thomas ne parle aucunement d'une intervention surnaturelle autre que celle des vertus théologales.

Au début de son étude, le P. Ph. écrit : « Le traité des dons du Saint-Esprit est la clé de la théologie mystique... Ce traité nous fournit le plus puissant instrument d'analyse de la profondeur de l'âme des saints » (p. 451). Ce n'est pas l'endroit de disserter à ce sujet ; mais après ce qui vient d'être dit des dons, *derivationes* des vertus théologales, on peut différer d'avis. J'estime qu'on ferait de la vie mystique un exposé moins artificiel, plus clair, plus naturel et plus complet, si l'on voyait dans la vie des saints le plein épanouissement des vertus théologales : vertu de foi dans son double rôle de phare (foi théorique) et de gouvernail (foi pratique), vertu d'espérance, vertu de charité sous son double aspect de charité affective et de charité effective. O. L.

2478. H.-M. Dieren O. S. B. *L'existence humaine du Christ en métaphysique thomiste.* — Revue thomiste 58 (1958) 197-213.

Citant les textes de saint Thomas, les commentant et les éclairant les uns par les autres, dom D. établit que le saint docteur admet dans le Christ « un acte d'être donné par l'âme, de la même spécification que celui qui nous fait être *actu* des hommes ». Le Christ eut donc une existence authentiquement humaine ; mais celle-ci fut « intégrée dans son être complet et personnel », qui lui venait de l'union hypostatique. F. V.

2479. J. Lécuyer. *Les étapes de l'enseignement thomiste sur l'épiscopat.* — Revue thomiste 57 (1957) 29-52.

Le P. L. dispose en ordre chronologique les textes de saint Thomas sur l'épiscopat : le Commentaire du IVe livre des Sentences, les Commentaires de saint Paul, le IVe livre de la *Summa contra Gentiles*, le *De perfectione vitae spiritualis* et enfin la *Summa theologica*. Pierre Lombard niait que l'épiscopat fût un ordre sacré distinct du presbytérat et qu'il fût un sacrement. Par fidélité aux définitions du Lombard, Thomas ne fera pas de la consécration épiscopale « un sacrement, un ordre au sens strict » (p. 51, note 1). Mais il admettra en même temps « une distinction non seulement de juridiction mais d'ordre » : l'évêque se voit réserver « les sacrements qui ordonnent à un rôle spécial à remplir dans le Corps mystique ». Utile contribution théologique au débat actuel sur la place de l'épiscopat dans l'Église. F. V.

2480. Y. M.-J. Congar O. P. *Saint Thomas et les archidiacres.* — Revue thomiste 57 (1957) 657-671.

Partant de l'opuscule *Salvator noster*, dédié à « l'archidiacre de Todi » (voir, par exemple, dans l'édition de Turin 1954, *Opusc. theol.* I, p. 417 sv. et 427 sv.), le P. C. cherche, dans toute l'œuvre de saint Thomas, sa pensée sur l'institution de l'archidiaconat. Il résume celle-ci en un tableau simple et dense (p. 665-666) pour ce qui regarde le point précis des états de perfection (les archidiacres et les curés, tout en étant constitués en un *officium*, ne sont pas en un état de perfection) ; puis, se mettant au point de vue du droit public de l'Église et de sa constitution hiérarchique, le P. C. constate que saint Thomas n'a pas varié : « la dignité d'archidiacre... n'est qu'un pur *officium* ». Ces positions de saint Thomas prennent tout leur relief, situées dans la querelle entre séculiers et Mendiants, « dans le contexte de laquelle appartiennent la plupart de ces passages concernant les archidiacres et les curés ». F. V.

2481. J. Latreille. *L'adulte chrétien, ou l'effet du sacrement de confirmation chez saint Thomas d'Aquin.* — Revue thomiste 57 (1957) 5-28 ; 58 (1958) 214-243.

Pour M. L., saint Thomas « regroupe tous les effets de la confirmation autour de cette notion d'âge parfait, qui jouerait ainsi le rôle de formule synthétique, et désignerait finalement non plus *un effet* parmi d'autres, mais *l'effet principal* de la confirmation ». C'est autour de cette notion que se situent les métaphores qui abondent sous la plume du saint à propos des effets de ce sacrement, et même les deux notions de « perfection » et de « confession ». On doit remercier M. L. d'avoir rassemblé un dossier que le théologien devra consulter désormais quand il abordera la pensée thomiste sur la confirmation. Certains lecteurs se demanderont cependant si M. L. n'a pas cédé à un penchant trop prononcé pour la systématisation. F. V.

2482. R. G. Fontaine. *Subsistent Accident in the Philosophy of Saint Thomas and in his Predecessors* (Catholic University of America, Philosophical Series, 123). — Washington, Catholic University of America Press, 1950 ; in 8, XVI-133 p. Dl. 1.75.

On sait que la notion d'accident subsistant a été introduite dans la théologie de l'eucharistie, et la question a été posée de savoir si le thomisme peut fournir

des bases philosophiques à cette notion. M. F. entreprend à cet effet une double enquête : auprès des prédécesseurs de saint Thomas et chez celui-ci. La première embrasse un champ immense, puisque l'auteur part de Platon et d'Aristote, passe en revue les Pères, s'arrête un peu plus longuement aux théologiens du IX[e] au XI[e] siècle (dont Paschase Radbert et ceux qui écrivirent à propos de l'hérésie de Bérenger) et finalement donne quelques indications sur les théologiens du XII[e] siècle. Il conclut (p. 46-47) que quelques Pères ont pu considérer la « lumière primitive » comme un tel accident subsistant (Basile, Grégoire de Nazianze, Procope de Gaza) ; que, à partir du IX[e] siècle surtout, les controverses eucharistiques ont amené petit à petit à faire admettre qu'un accident peut exister sans *subjectum* (ainsi Alger de Liège) ; que saint Albert le Grand tenta de relier cette conception aux principes de la métaphysique aristotélicienne et que saint Thomas, dont M. F. examine attentivement la pensée dans la seconde moitié du volume, mit au point cette doctrine. Mais il importe de remarquer que, pour lui, la quantité n'est pas sujet *quod est* : elle est *medium quo est*, elle reste *ens quo*. En admettant l'existence d'un accident subsistant, saint Thomas fut guidé par la révélation (p. 122). F. V.

2483. C. R. MEYER. *The Thomistic Concept of Justifying Contrition* (Pontificia Facultas theologica Seminarii S. Mariae ad Lacum, Dissertationes ad lauream, 18). — Mundelein (Ill.), Seminarium S. Mariae ad Lacum, 1949 ; in 8, IX-236 p.

Cette dissertation, achevée en 1946, est bien documentée : l'auteur cite longuement saint Thomas et il a maîtrisé la vaste bibliographie de son sujet (p. 223-236), au moins celle des travaux antérieurs à 1939 (à partir de cette date, la guerre l'a empêché de connaître bien des études parues en Europe). Son exposé part des « aspects psychologiques » de la contrition, examine les rapports de celle-ci avec la pénitence et avec la charité, détermine le motif de la contrition parfaite et s'achève par l'examen des conditions requises pour l'absolution sacramentelle. L'auteur considère que « le concept de contrition parfaite est décelable chez le Docteur angélique » (p. 221). F. V.

2484. T. BARTH O. F. M. *Das weltliche Sein und seine inneren Gründe bei Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus.* Vergleich und Versuch einer neuen Synthese. — Wissensch. u. Weisheit 21 (1958) 170-187.

2485. T. BARTH O. F. M. *El ser del mundo y sus razones internas según Santo Tomás de Aquino y Juan Duns Escoto* (Comparación e intento de una nueva síntesis). — Verdad y Vida 17 (1959) 5-30.

Le P. B. examine la relation entre l'être et le sujet existant, puis entre *esse* et *essentia*, d'abord selon saint Thomas, puis selon Duns Scot. Comparant ensuite leurs deux groupes de solutions et cherchant comment les concilier, il semble que le P. B. quitte le terrain de l'histoire. F. V.

2486. S. VANNI-ROVIGHI. *La concezione tomistica dell'anima umana.* — Sapienza 10 (1957) 347-359.

Exposé synthétique, bien informé, mais sans prétention à la nouveauté et sans surcharge scientifique inutile. F. V.

2487. J. KOENEN. *Human Operations and their Finalities in St. Thomas Aquinas.* — Dissert. Abstracts 20 (1959-60) 3779.

Sr K. examine comment saint Thomas harmonise fins particulières de chacune des puissances de l'âme et fin dernière de l'activité humaine. Elle compare sa position avec celle de ses deux sources principales en la matière : Aristote et saint Jean Damascène. Elle insiste en particulier sur les notions de *ratio obiecti* et d'objet formel, sur la hiérarchie des puissances de l'homme, grâce à laquelle les inférieures sont régies par les intellectuelles, celles-ci étant elles-mêmes soumises à une unité supérieure résultant de l'orientation de l'homme vers sa fin dernière. Rien de très neuf, semble-t-il, dans cette dissertation de 202 p. ; en microfilm, Dl. 2.25. H. B.

2488. A. SUÁREZ O. P. *Los sentidos internos en los textos y en la sistemática tomista.* — Salmanticensis 6 (1959) 401-475.

Citant longuement les textes de saint Thomas, le P. S. passe en revue son enseignement sur le *sensus communis*, l'imagination, la mémoire, la *cogitativa* et ses diverses fonctions, l'*aestimativa*. Il faut lui savoir gré d'avoir réuni ce dossier. F. V.

2489. J.-D. ROBERT O. P. *Éléments d'une définition analogique de la connaissance chez S. Thomas.* — Revue philos. Louvain 55 (1957) 443-469.

Le P. R. tente, ce qui n'a pas encore été fait, de « dégager, *des textes de saint Thomas*, les éléments d'une définition analogique vraiment adéquate du connaître ». Citant les textes, — et souvent aussi des auteurs modernes qui ont étudié le thomisme, — il en vient à cerner petit à petit « un essai de définition du connaître selon saint Thomas » : « Connaître, c'est une manière d'*être*, où se réalise, dans des degrés variables selon les cas, l'unité ontologique d'un sujet et d'un objet, par la présence de l'objet au sujet dans l'apparaître de l'un à l'autre ». F. V.

2490. I. CAMPOREALE O. P. *La conoscenza affettiva nel pensiero di S. Tommaso.* — Sapienza 12 (1959) 237-271.

Citant les textes, le P. C. étudie la doctrine thomiste de la connaissance affective : son existence, ses rapports avec l'amour et enfin l'intuition affective (que saint Thomas a considérée comme possible, selon le P. C.). F. V.

2491. A. MANSION. « *Universalis dubitatio de veritate* ». *S. Thomas, in Metaph., Lib. III, lect. 1.* — Revue philos. Louvain 57 (1959) 513-542.

Parmi les sources qui éclairent le sens que saint Thomas donnait à cette *dubitatio* et qu'il a pu utiliser, Mgr M. désigne Averroès et Albert le Grand. L'examen des textes montre que « saint Thomas, dans cette partie de son commentaire sur la *Métaphysique*, s'est largement inspiré de celui d'Albert le Grand ». Quant au sens de l'expression, Mgr M. le voit dans « une mise en question de propositions d'ordre métaphysique ». Il ne s'agit donc pas « de problèmes directement épistémologiques, portant sur la *vérité* de notre connaissance comme telle ». Ce genre d'interprétation (Mgr D.-J. Mercier et Mgr L. Noël l'ont accepté autrefois) est insoutenable historiquement. F. V.

2492. M. M. Hudeczek O. P. *L'inconscio nella dottrina di S. Tommaso.* — Sapienza 10 (1957) 5-22.

Le P. H. cite et commente des textes de saint Thomas sur les principes qui sont à la base d'une doctrine psychologique de l'inconscient (par exemple sur les diversités entre les âmes). Puis, à propos du contenu de l'inconscient (qui explique la diversité des types psychiques, des tempéraments, des caractères, des dispositions psychiques, des attitudes normales et anormales), ne citant plus guère de textes, il est amené à exposer une doctrine qu'on soupçonne être celle que saint Thomas aurait enseignée si on lui avait posé certains problèmes soulevés par la psychologie moderne. F. V.

2493. J. Cahill O. P. *The Sapiential Character of Moral Theology.* — Irish theol. Quart. 27 (1960) 132-145.

Il s'agit de la morale de saint Thomas. Il ne faudrait pas considérer la morale thomiste, telle qu'elle se présente dans la *Ia IIae*, comme une science spéculative se déroulant à partir des premiers principes de l'être ; elle est essentiellement une sagesse prenant son point de départ dans la fin dernière, considérée comme béatitude, à laquelle conduisent les actes humains selon les règles de la sagesse chrétienne. O. L.

2494. T. Carlesi O. P. *La tentazione nel pensiero di S. Tommaso d'Aquino.* — Sapienza 10 (1957) 23-51, 200-225, 461-480.

Le P. C. commence par poser le problème de la tentation, selon saint Thomas, en parcourant les textes dans leur ordre chronologique : Commentaire des Sentences (II, d. 8 et 21), *De veritate* (q. 5 et 22) ; *Contra Gentes* (III, 4-15), *De potentia Dei* (q. 6, a. 5) ; *Quodl.* IX (q. 4, a. 10) ; *De malo* (q. 3-4 et 16) ; *Summa theol.*, Ia (q. 103-119), Ia IIae (q. 8-10 et 79-84), IIa IIae (nombreux passages assez brefs), IIIa (q. 8, a. 7 et 8 ; q. 27, q. 41 et q. 49) ; *Expositio in Orationem dominicam.* Ce dossier lui permet ensuite de proposer un classement des tentations selon saint Thomas, d'examiner l'intervention diabolique qu'elles supposent (à propos de laquelle le P. C. étudie l'existence des démons, leur nature, leur péché, leur action dans le monde et sur l'intelligence et la volonté humaines), d'étudier ensuite les « satellites » des démons, parmi lesquels on voit l'homme lui-même, la chair, la concupiscence, le monde. Enfin, l'auteur examine le problème de la *tentatio a Deo*, quoique saint Thomas n'ait pas expressément traité ce sujet. F. V.

2495. M. Huftier. *Le péché selon saint Thomas.* — Ami Clergé 70 (1960) 228-235.

En quelques pages d'une grande richesse d'aperçus M. H. définit la théorie de saint Thomas sur le péché actuel en la confrontant avec celle de saint Augustin. Le péché, pour saint Thomas, n'est pas d'abord une *aversio a Deo*, mais plutôt une *conversio ad creaturam.* La cause du péché n'est pas une chose mauvaise, déficiente en soi, mais l'abus de créatures bonnes en elles-mêmes. Par rapport à Dieu, le péché est d'une malice infinie en tant que négation d'un droit infini de Dieu à notre soumission et à notre amour ; aspect que saint Augustin n'avait pas souligné. Ces pages de M. H. font partie d'un ouvrage collectif sur le péché, dirigé par M. Ph. Delhaye, et dont le tome Ier est consacré à la théologie du péché. O. L.

2496. O. Robleda S. I. *La « aequitas » en Aristóteles, Cicerón, Santo Tomás y Suárez. Estudio comparativo.* — Miscelánea Comillas 15 (1951) 239-279.

La plus grande partie de cet article (p. 239-267) est consacrée à Aristote et Cicéron. Pour le premier, la signification de l'*aequitas* se ramène au droit naturel et inclut directement la notion de stricte justice ; secondairement, ce vocable désigne la « bonté », l'« humanité ». Le second rejette ces dernières acceptions. Quant à saint Thomas, il se situerait plus dans la ligne d'Aristote que dans celle de Cicéron. F. V.

2497. J. Brufau Prats. *La noción analógica del « dominium » en Santo Tomás, Francisco de Vitoria y Domingo de Soto.* — Salmanticensis 4 (1957) 96-136.

Le *dominium* est une relation dont le fondement est la *potestas*. Cette notion s'applique éminemment au *dominium* divin consécutif à la création. Mais, analogiquement, le *dominium* s'applique à la créature raisonnable qui participe à ce *dominium* divin. Tel est fondamentalement l'enseignement de saint Thomas, que M. B. décrit en commentant les textes. Quant à François de Vitoria et Dominique de Soto, ils acceptent la pensée thomiste sur le *dominium*, mais, dit M. B., apportent des précisions sur ces deux « analogués » que sont le *dominium rerum* et le *dominium iurisdictionis.* F. V.

2498. G. Mattai. *Linee di un umanesimo economico nel pensiero tomista.* — Salesianum 19 (1957) 114-128.

Après avoir précisé les termes en usage en la matière et avoir exposé le principe thomiste de la « subsistance », le P. M. en vient aux applications en ce qui regarde le prêt à intérêt, l'activité commerciale, la conception « personnaliste » du travail, les interventions de l'État, la propriété privée. L'ensemble, dit le P. M., se fait remarquer par son « contenu humaniste : personnaliste et communautaire ». F. V.

2499. M.-M. Labourdette O. P. *La vertu d'obéissance selon saint Thomas.* — Revue thomiste 57 (1957) 626-656.

Saint Thomas a traité de l'obéissance dans *S. theol.* IIa IIae, q. 104 et 105. Le P. L. replace « ces textes aussi denses que rapides dans leur vrai cadre et dans la lumière des principes qui les commandent ». Suivant la *Summa*, il passe ainsi en revue les aspects divers présentés par la vertu d'obéissance : son fondement (l'autorité), sa raison d'être, son objet, ses rapports avec le jugement et la docilité, le « risque de l'obéissance », sa « grandeur », sa juste mesure et ses limites, et enfin ses contrefaçons et la désobéissance. F. V.

2500. L. Bogliolo. *La vocazione religiosa e sacerdotale nel pensiero di S. Tommaso.* — Salesianum 15 (1953) 213-243.

Le mérite du P. B. est d'élargir le dossier des textes pris à l'œuvre de saint Thomas qui parlent de la vocation. Cette moisson nouvelle est surtout faite dans les commentaires scripturaires. Le P. B. a en outre le souci de situer la pensée de saint Thomas sur la vocation, religieuse ou sacerdotale, en regard de la vocation chrétienne comme telle. Ce qui l'amène à ouvrir son exposé par des rappels sur

la création, la prédestination, la grâce, et enfin sur la perfection chrétienne, vocation obligatoire pour tous les chrétiens. F. V.

2501. J. Beumer S. J. *Romanus de Roma O. P. und seine theologische Einleitungslehre.* — Rech. Théol. anc. méd. 25 (1958) 329-351.

Romain de Rome († 1273) lut, comme bachelier, les Sentences sous saint Thomas (1270-1272) et lui succéda comme maître régent en 1272. On pourrait s'attendre à trouver en lui un disciple fidèle de son maître. En quelques pages instructives le P. B. met les choses au point. Dans une des questions de son introduction au Commentaire des Sentences (question que le P. B. édite d'après *Vat. Palat. lat. 331*, f. 2v), Romain se demande quelle est la cause efficiente de la science théologique. Il répond : cette cause est constituée des premiers principes et de la lumière de l'intellect agent ; donc, en fin de compte, la cause première est Dieu. Mais il poursuit : certains ajoutent que dans toute connaissance il y a nécessairement une illumination venant de la première vérité, *necessaria irradiatio primae veritatis*. Nous voilà, de ce chef, à l'école de saint Augustin et en pleine tradition franciscaine, tradition que Romain de Rome ne répudie aucunement. Comme source de Romain, le P. B. cite saint Bonaventure, Hannibald, Robert Kilwardby et saint Thomas dans ses ouvrages jusqu'à et y compris la *Ia Pars* de la Somme théologique. Comme influence, le P. B. ne veut pas s'y attarder, il se contente de citer Gilles de Rome. On pourrait sans doute ajouter Jean Quidort (cf. *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, t. II, 1948, p. 267, note 1). O. L.

2502. A. Kolping. *Zur Frage der Textgeschichte, Herkunft und Entstehungszeit des anonymen « Laus Virginis » (bisher Mariale Alberts des Grossen).* — Rech. Théol. anc. méd. 25 (1958) 285-328.

On sait que le *Mariale* n'est pas l'œuvre d'Albert le Grand (voir *Bull.* VII, nos 1453-1455). La date reste discutée. Le P. A. Fries le place à la fin du XIIIe siècle, car il utilise un sermon de saint Bonaventure (de 1250-1252) et probablement le *De gratiis et virtutibus beatae Mariae Virginis* d'Engelbert d'Admont (1250-1320). Mais le P. B. Korošak et le P. F. Pelster le situent vers le milieu du siècle. Quoi qu'il en soit, le *Mariale* est un témoin précieux de la piété mariale du XIIIe siècle et comme tel mérite une étude attentive. M. K. estime avec raison qu'il faut commencer par démêler la tradition manuscrite. Il discerne un groupe du sud-est de la Bohême et un autre de l'ouest. Le groupe du sud-est est le plus ancien ; le premier témoin en date est *Hohenfurt Cist.-Stift XXIX*, auquel manque la première question *Clara est et quae numquam*. Ce manuscrit est, avec quelques autres, de la fin du XIIIe siècle ; la plupart datent des XIVe et XVe siècles, lors de la grande faveur de saint Albert dans les écoles. L'écrit lui-même provient du sud-est de la Bohême et a été rédigé vers la fin du XIIIe siècle. Il est antérieur à l'ouvrage mentionné d'Engelbert d'Admont ; il est plus malaisé d'établir les rapports chronologiques entre le *Mariale* et le sermon de saint Bonaventure. L'auteur appartient à l'un des anciens ordres et a étudié chez les dominicains. A la fin de son enquête M. K. édite, avec apparat critique, la première question *Clara est et quae numquam*. Sans apporter des solutions à tous les problèmes, l'étude très consciencieuse de M. K. a grandement déblayé le terrain. Une menue remarque : dans la recension que j'ai faite de l'étude du P. Pelster (voir *Bull.* VII, no 1455), j'avais été frappé comme lui par le fait que le *Mariale* ne connaît pas encore la traduction complète de l'Éthique à Nicomaque (vers 1245) ; le P. Pelster en concluait que le *Mariale* remontait au milieu du

XIIIe siècle. Je dois reconnaître que l'argument n'aurait quelque poids que si le *Mariale* était l'œuvre d'Albert le Grand ; celui-ci en effet cite les écrits d'Aristote aussitôt qu'il les connaît. Mais cet argument perd sa valeur si le *Mariale* n'est pas d'Albert et, de ce chef, rien n'empêche qu'il date de la seconde moitié du siècle.

O. L.

2503. H. MENHARDT. *Wiener Bruchstücke des sogenannten St. Georgener Predigers.* — Zeitschr. deutsche Philol. 79 (1960) 301-304.

M. M. édite trois fragments des sermons du « Prédicateur de Saint-Georges » contenus dans des matériaux d'anciennes reliures et portant actuellement la cote *Vienne Nat. Ser. nova 3881.* Il s'agit, d'après l'édition des sermons par K. Rieder (1908), d'une section du sermon 47 (*Von unserer Frau und von heiligen Leben*) et de trois passages du sermon 50 (*Von der göttlichen Minne*). L'écriture est du XIVe siècle, mais on ne peut préciser l'origine du manuscrit. H. B.

2504. J. J. SMITH O. F. M. Conv. *The Attitude of John Pecham Toward Monastic Houses under his Jurisdiction.* A Dissertation (Catholic University of America, Studies in Mediaeval History, New Series, 13). — Washington, Catholic University of America Press, 1949 ; in 8, x-172 p. Dl. 2.

Le P. S. commence par une courte biographie du franciscain Jean Pecham. Celui-ci devint archevêque de Cantorbéry en 1279, mais avant cette date il avait pris part aux disputes entre Mendiants et séculiers à Paris et, en 1270, une controverse l'avait opposé au dominicain Robert Kilwardby à propos de la pauvreté. L'objet du volume toutefois n'est pas de décrire ces épisodes, mais plutôt l'œuvre de l'archevêque comme visiteur des maisons monastiques et des ordres religieux de sa province ecclésiastique, tant au point de vue matériel qu'au point de vue spirituel. Une part de cette activité fut absorbée par divers conflits entre les franciscains anglais et les anciens monastères. Le P. S. remarque en conclusion que Pecham, « qui n'était pas un saint », fut guidé à la fois par les plus hauts mobiles et par des considérations trop personnelles. F. V.

2505. E. BETTONI O. F. M. *Il processo astrattivo nella concezione di Enrico di Gand* (Pubblicazioni dell' Università cattolica del Sacro Cuore, nuova serie, 47). — Milano, Vita e Pensiero, 1954 ; in 8, 92 p. L. 550.

Le P. B. analyse les textes d'Henri de Gand qui traitent de la connaissance humaine, et plus spécialement du processus abstractif. Étranger aux grandes écoles scolastiques de son siècle, il voulut se tenir à égale distance d'Aristote et de Platon. Mais, constate le P. B., en gnoséologie comme en métaphysique, il fut bien platonicien, comme on le voit d'emblée dans sa théorie de l'illumination et dans son rejet de la *species intelligibilis.* Le P. B. continue par l'examen de sa doctrine sur le « phantasme universel », sur la déduction des concepts, sur les notions transcendantales et enfin sur la causalité de l'objet dans l'acte d'intellection. F. V.

2506. O. BETTINI O. F. M. *Fondamenti antropologici dell'attivismo spirituale in Pietro Olivi.* — Studi francesc. 52 (1955) 58-72 ; 54 (1957) 12-39.

Le P. B. étudie la doctrine de Pierre Jean Olivi sur l'unité psycho-physique de l'homme, puis sur le dynamisme intérieur de l'âme, en se basant sur ses *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 59 et 72 à 74. Le P. B. fait remarquer la fidélité d'Olivi à l'augustinisme franciscain. F. V.

2507. F. Simoncioli O. F. M. *Rilievi sui sermoni inediti di Matteo d'Acquasparta dedicati a S. Francesco, a S. Antonio, a S. Chiara.* — Studi francescani 56 (1959) 148-172.

Le P. G. Gàl prépare l'édition des sermons de Matthieu d'Aquasparta. Utilisant la transcription faite par le futur éditeur, le P. S. résume le contenu doctrinal d'une dizaine de sermons consacrés aux premiers franciscains : sept sur saint François (six conservés dans *Assise 682*, le septième dans *Assise 460*), un sur saint Antoine de Padoue (dans *Assise 682*), deux sur sainte Claire (l'un dans *Assise 682*, l'autre, autographe, dans *Assise 461*). Ce résumé du P. S. donne déjà une esquisse de la doctrine mystique de la première génération franciscaine.
O. L.

2508. A. Daneu Lattanzi. *Un manoscritto miniato da artisti valenzani nel primo quarto del sec. XV.* — Bibliofilía 61 (1959) 157-175.

Le manuscrit *Palerme Bibl. naz. XIII. F. 15* contient la *Summa collectionum* ou *Communiloquium* et le *Breviloquium de virtutibus antiquorum principum ac philosophorum* de Jean de Galles, ainsi que des *Extractiones de epistola quam misit Aristoteles Alexandro regi*. Du début du XVe siècle, il est orné de riches miniatures. C'est de ce point de vue que l'étudie Mme D. L. Elle le décrit minutieusement et le compare à certains manuscrits de l'école catalane, en particulier avec le missel de sainte Eulalie à la cathédrale de Barcelone. Mais la technique des deux artistes qui ont collaboré à sa décoration lui paraît plus apparentée encore à des manuscrits sortis de l'entourage du décorateur Dominique Crespi à Valence, comme celui du *Liber instrumentorum* de la cathédrale de cette ville.
H. B.

2509. L. Thorndyke. *Some Medieval and Renaissance Manuscripts on Physics.* — Proceedings Amer. Philos. Society 104 (1960) 188-201.

M. Th. publie quelques notes sur huit manuscrits s'échelonnant de la fin du XIIIe siècle à 1474 et contenant divers traités de physique, dont la plupart intéressent, directement ou indirectement, la théologie médiévale. Signalons *Paris Nat. lat. 15362* (Jacques de Viterbe, *Questiones de quolibet* ; plusieurs sont consacrées au problème de la *ratio seminalis*), *16621* (Jean de Murs, Richard Suiseth, Nicolas Oresme, Jean Buridan, Nicolas d'Autrecourt, Thomas Bradwardine etc.), *Bologne Univ. 1227* (Jean Buridan, *Meteorologica* I-III ; Jacques de Forli, *De intensione forme ;* Maître Mesinus, sur une question de Jean de Casali), *Florence Naz. Conv. soppr. J. X. 19* (traités anonymes de perspective, originaires de Paris ; Dominique de Chivasso, Henri de Langenstein, questions sur le *maximum* et le *minimum*, etc.), *Vat. lat. 829* (sur la sphère de feu entre celles de l'air et de la lune), *3038* (Richard Billingham, *Speculum iuvenum* ; Guillaume de Heytesbury, *De sensu composito et diviso* et *Quinque casus* ; Pierre de Candie, *Obligationes*), *2225* (Simon Geminius, Jean Marliani, Jourdain de Turre, Campanus de Novare, Gentile de Foligno, Sigismond de Polcastris), *Naples Naz. V. H. 190* (surtout des notes d'étudiants de l'université de Pise, datées de 1473 et 1474).

Toutes ces notes de M. Th. sont enrichies de détails précis sur nombre d'autres traités apparentés et sur leurs auteurs. H. B.

2510. G. M. Löhr O. P. *Die Kölner Dominikanerschule vom 14. bis zum 16. Jahrhundert.* Mit einer Übersicht über die Gesamtentwicklung. — Freiburg (Schweiz), Paulusdruckerei, 1946 ; in 8, 92 p. XIVe s.

La deuxième et la troisième partie de ce volume ont paru en 1945 dans *Divus Thomas* (Fr.) : elles ont pour objet l'histoire du *studium* dominicain colonais au XIVe, puis au XVe siècle. On y remarque des listes des professeurs, avec des notices brèves comprenant des indications bibliographiques destinées à guider le chercheur. La première partie, inédite (p. 9-28), donne un aperçu d'ensemble sur l'histoire de ce *studium*. F. V.

2511. I. Garcia Alonso. *El Manual Toledano para la administración de sacramentos a través de los siglos XIV-XVI.* — Salmanticensis 5 (1958) 351-450.

Ce vaste article commence par étudier les étapes qui aboutirent au *Manuale Toletanum* pour l'administration des sacrements : les livres liturgiques de Tolède à partir du XIIIe siècle ; puis, au XIVe, le *Manuale Hispalense sacramentorum* ; enfin, au XVe, le *Sacramentale* de Clément Sánchez de Vercial et celui d'Ildephonse Camara. L'édition princeps du *Manuale* date de 1490 ; une nouvelle édition, parue en 1519-20, introduisit quelques innovations. L'auteur cite toujours de larges extraits de ces livres ; à propos de chacun d'eux il passe en revue les rites propres à chaque sacrement et à chaque fonction liturgique ; pour le *Manuale Toletanum*, il en recherche soigneusement les sources. Outre son intérêt pour la théologie sacramentaire, cet article apporte une contribution très utile à l'histoire d'un des livres les plus notoires qui précédèrent le *Rituale Romanum*. F. V.

2512. L. Hödl. *Zum Streit um die Bussprivilegien der Mendikantenorden in Wien im 14. und beginnenden 15. Jahrhundert.* Eine Studie zur Geschichte der alten Passauer Diözese. — Zeitschr. kathol. Theol. 79 (1957) 170-189.

M. H. étudie des documents contenus dans *Clm 14294*, f. 91-107, relatifs aux controverses soulevées à Vienne, à la fin du XIVe et au début du XVe siècle, à propos du privilège de confesser accordé aux ordres mendiants. Ce privilège, on le sait, modifiait le décret du IVe concile de Latran (1215) prescrivant de se confesser au curé, *proprio sacerdoti*, ou au moins avec sa permission si c'était *alieno sacerdoti*. Les documents du manuscrit de Munich sont les suivants : constitution de Boniface VIII *Inter sollicitudines nostras*, du 16 janvier 1302 ; écrit de l'évêque de Passau Albert II, avec le texte de la bulle de Jean XXII *Vas electionis*, du 18 décembre 1323 ; explications du cardinal Guy de Boulogne, légat de Clément VI, à l'évêque de Passau à l'occasion d'infractions aux privilèges des Mendiants, du 1er août 1350 ; décrétale de Clément VI *Nuper pro parte*, du 26 novembre 1349, sur ces explications ; constitution d'Alexandre V *Regnans in excelsis*, du 12 octobre 1409, sur les privilèges des Mendiants ; lettre de l'archevêque de Prague Jean de Jenzenstein, septembre 1387 ; écrit de Léonard de Layming, évêque de Passau, du 19 juillet 1434, sur des concessions de prêcher et de confesser à des Ermites de Saint-Augustin ; des *Quaestiones disputatae* sur le

privilège des Mendiants. Après avoir décrit les phases de la controverse, M. H. publie l'écrit du légat Guy de Boulogne, la décrétale de Clément VI, puis les *Quaestiones quodlibetales* d'un *doctor sacrae theologiae* dominicain sur le privilège, datées de Vienne 1459, d'après le ms. *Clm 8941*, f. 198-199. F. V.

2513. R.-J. LOENERTZ O. P. *Iacobi Praedicatoris ad Andronicum Palaeologum Maiorem epistula.* — Archivum Fratr. Praedic. 29 (1959) 73-88.

Cette lettre est contenue dans le ms. *Sinaï Monastère Sainte-Catherine 1706*, f. 182-188 (début du XIVe siècle). Elle fut adressée à l'empereur Andronic II Paléologue, entre 1283 et 1328. Son auteur appartenait à cette société de Frères Prêcheurs qui, envoyés en Orient, furent connus sous le nom de « Frères Pérégrinants ». Le P. L. donne quelques indications sur les sources de l'*Epistola*, où figure le *Contra errores Graecorum* de saint Thomas d'Aquin. C'est de cet opuscule que « frater Iacobus » traduisit six chapitres, en les faisant précéder d'une adresse à l'empereur et en y ajoutant une brève exhortation finale pour le retour à l'unité romaine. Le P. L. publie le texte grec du manuscrit et le texte latin de Thomas, en les complétant par la traduction des passages ajoutés par « frater Iacobus ». F. V.

2514. M. RIGOBERT. *Un traité de l'Église au moyen âge. Étude historique et doctrinale du « De regimine christiano » (1301-1302). Jacques de Viterbe.* — Albi, Imprimerie-Reliure des Orphelins-Apprentis, 1947 ; in 8, 57 p.

Ce résumé d'une thèse de doctorat en théologie, présentée à la Faculté de théologie de Toulouse, commence par situer l'auteur du *De regimine christiano*, l'ermite de Saint-Augustin Jacques de Viterbe, dans les conflits où s'affrontaient, à la fin du XIIIe siècle, l'autorité temporelle et l'autorité spirituelle. Parmi les écrits de ce théologien, seul le *De regimine christiano* a eu la fortune d'être imprimé : ce qui suffit à attester sa qualité. On y découvre à quel point certains esprits sentaient la nécessité de prendre la défense de l'Église et du pape. La partie principale du volume (p. 23-48) est consacrée à l'analyse doctrinale de ce traité : nature et propriétés de l'Église, pouvoirs du Christ et du pape, relations entre le spirituel et le temporel. M. R. fait remarquer la place que, malgré ses défauts, ce traité a prise dans l'élaboration du *De Ecclesia*. En appendice (p. 53-56), on trouve le plan de la thèse complète de M. R. F. V.

2515. P.-E. LANGEVIN S. J. *Nécessité ou liberté chez Godefroid de Fontaines.* — Sciences ecclésiastiques 12 (1960) 175-203.

On sait que Godefroid de Fontaines a consacré de nombreuses questions quodlibétiques au problème du libre arbitre. Le P. L. a lu et relu tous les textes et en a dégagé un exposé complet des vues du maître de Paris. Après un aperçu rapide sur l'influence réciproque de l'intelligence et de la volonté, il montre abondamment comment Godefroid a maintenu une liberté se conciliant avec une certaine nécessité. L'exposé reproduit fidèlement la pensée du grand théologien ; mais, à force de vouloir utiliser tous les textes, cet exposé est un peu touffu. En somme, pour le savant critique, la position de Godefroid se ramène à cette proposition : au moment du choix, la volonté est déterminée par le jugement

pratique qui le précède (et voilà la part de la nécessité), mais ce jugement pratique dépend des dispositions affectives et surtout de la volonté libre de l'agent (et telle est la part de la liberté).

Le P. L. n'a voulu présenter qu'un exposé didactique, « ne tenant aucun compte du développement chronologique de la pensée de notre auteur, parce qu'elle n'a pas varié sur le point que nous étudierons » (p. 176). Malgré tout cependant on peut le regretter : car dès le Quodlibet VIII Godefroid ne s'en prend plus guère à Henri de Gand, mais à Gilles de Rome ; de là nécessairement dans sa terminologie des expressions nouvelles dans l'exposé de sa pensée. Autre point : le « jugement pratique » déterminant le choix n'est pas défini très clairement : « il analyse les situations, soupèse les moyens, mais aussi, par ses affinités avec la volonté, il oriente le choix et l'activité de l'agent » (p. 183). En réalité, Godefroid lui-même manque de précision, mais il faut noter que l'examen des moyens (*consilium*) est plutôt œuvre de la raison théorique et comme tel n'est aucunement déterminant ; seul détermine la volonté le jugement qui peut être différent de la conclusion du *consilium* et est plus qu'une simple orientation, mais bien un facteur déterminant, un *imperium* : l'examen des moyens peut ne pas dépendre de la volonté, tandis que l'*imperium* en dépend nécessairement. Quant au « thomisme » de Godefroid, le P. L. en appelle à des textes de la *Ia Pars*, q. 80-83 ; mais il faut surtout s'en rapporter au *De veritate*, q. 24, a. 2, où la formule de Godefroid se rencontre déjà avec son apparent déterminisme. O. L.

2516. E. Morghen. *Francescanesimo e Rinascimento.* — Iacopone e il suo tempo. 13-15 octobre 1957 (Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale, 1. — Todi, Accademia Tudertina, 1959 ; in 8, 147 p. et 13 pl. L. 800) 13-36.

Dans l'historiographie moderne le passage du moyen âge à l'humanisme et à la Renaissance est présenté alternativement sous l'aspect d'une rupture profonde ou sous celui d'une continuité sans solution. Ces deux positions extrêmes apparaissent comme trop simplistes. Effectivement l'Europe bouge entre le XIVe et le XVe siècle. La théocratie médiévale disparaît et avec elle les manifestations les plus extrêmes de l'eschatologisme et de l'ascétisme hérétique ou orthodoxe. Un monde nouveau se forme qui veut concilier les valeurs spirituelles de la cité terrestre avec les idéaux renouvelés du christianisme. Dans cette fermentation le franciscanisme apparaît véritablement comme le mouvement religieux qui transfère du moyen âge aux temps modernes les germes féconds de la tradition religieuse de l'Europe chrétienne. G. M.

2517. R. Manselli. *Gli Spirituali di Provenza : primi risultati di una ricerca.* — Iacopone e il suo tempo (voir *Bull.* VIII, no 2516) 126-132.

On a souvent interprété le mouvement des Spirituels comme une manifestation propre au franciscanisme. Néanmoins, en dehors de l'Italie, plus précisément dans les cités provençales de Béziers, Narbonne et Carcassonne, ce mouvement a pris un visage très différent. Sans doute il résulte aussi d'antagonismes violents à l'intérieur de l'Ordre, mais les citadins participent d'une manière beaucoup plus intime qu'en Italie à ce mouvement religieux. Un point de base de leur foi est leur vénération pour Pierre Olivi, le grand maître provençal de théologie, de philosophie et de piété, qui était considéré comme un saint. Ces Spirituels reprochaient à l'Église sa mondanité et finalement ils versèrent dans la rébellion.

G. M.

2518. A. Frugoni. *Iacopone francescano.* — Iacopone e il suo tempo (voir *Bull.* VIII, nº 2516) 73-102.

A la lumière principalement de la *Legenda iacoponica*, insérée dans une compilation de la moitié du XVe siècle, la *Franceschina*, M. F. rappelle les éléments biographiques traditionnels sur l'homme et le franciscain. G. M.

2519. A. Monteverdi. *Iacopone poeta.* — Iacopone e il suo tempo (voir *Bull.* VIII, nº 2516) 37-53.

Jacopone de Todi fut poète sans le vouloir. Pour lui son activité poétique n'était qu'une manifestation de son activité religieuse. G. M.

2520. R. Kuiters. *Was bedeuten die Ausdrücke « directa » und « indirecta potestas papae in temporalibus » bei Ägidius von Rom, (Jakobus von Viterbo) und Johannes von Paris?* — Archiv kathol. Kirchenrecht 128 (1957-58) 99-105.

Gilles de Rome et Jean de Paris utilisent l'expression *directa potestas* dans le sens de *propria* ; celle d'*indirecta* dans celui d'*impropria, per accidens* ou *sub conditione.* Jacques de Viterbe n'emploie pas ces termes. La théorie du pouvoir pontifical de ces trois auteurs ne se dégage que d'une étude d'ensemble de leur vision doctrinale du monde. G. M.

2521. L. Meier O. F. M. *Die Skotusausgabe des Johannes Reinbold von Zierenberg.* — Scriptorium 7 (1953) 89-114.

2522. K. Balić O. F. M. *Zur kritischen Edition der Werke des Johannes Duns Skotus.* — Scriptorium 8 (1954) 304-318.

L'article du P. B. apporte des éclaircissements estimés nécessaires à la suite des critiques faites à l'édition des *Opera omnia* de Jean Duns Scot, t. I et II (voir *Bull.* VI, nº 1224) par le P. Meier. Celui-ci avait étudié les manuscrits de l'édition dite de Jean Reinbold de Zierenberg († 1478) et avait mis en lumière la valeur de la tradition qu'ils représentent, à l'encontre du manuscrit *Assise 137*, choisi par le P. B. comme manuscrit de base pour l'édition nouvelle des *Opera*. F. V.

2523. C. Balić, A. Epping, A. Emmen, B. Körver O. F. M. *Doctor subtilis. Vier studies over Johannes Duns Scotus* (Collectanea franciscana neerlandica, VII, 1). — 's-Hertogenbosch, Teulings, 1946 ; in 8, 131 p. Fl. 5.05.

Ces quatre études ont pour objet, d'abord les œuvres de Scot à la lumière de la critique textuelle, par le P. Balić, qui, on le sait, a commencé de publier plus tard les *Opera omnia* ; l'argument anselmien chez Scot, par le P. Epping ; la nature de la théologie, par le P. Körver ; et enfin, ce qui est plus nouveau, des recherches du P. Emmen sur le témoignage du franciscain Landulphe Caracciolo († 1351) concernant les controverses engagées par Scot en faveur de l'immaculée conception de la Vierge. Ce témoignage se lit dans l'*Elucidarius Virginis* du franciscain Antoine Cucharus de Bonito († 1510), publié en 1507 à Naples ; il serait extrait d'un *Tractatus de conceptione Virginis* ; mais le P. E. conteste l'attribution de ce *Tractatus* à Landulphe : il s'agit, selon lui, d'une œuvre de la fin du XVe siècle. Sa valeur de témoignage en devient caduque. F. V.

2524. E. Bettoni O. F. M. *Duns Scoto* (I maestri del pensiero). — Brescia, « La Scuola », 1946 ; in 12, 267 p. L. 120.

Profitant de ses travaux déjà anciens et de valeur reconnue, le P. B. a pu écrire, pour une collection de vulgarisation, cette bonne petite synthèse : vie, œuvres et pensée du Docteur subtil y sont décrites avec soin. Une bibliographie des sources et des travaux (p. 261-265) permet au chercheur de s'orienter.

F. V.

2525. T. Barth O. F. M. *Zur « univocatio entis » bei Johannes Duns Skotus.* — Wissensch. u. Weisheit 21 (1958) 95-108.

La nouvelle édition critique, dite vaticane, des œuvres de Duns Scot présente un meilleur texte des sections consacrées à l'*univocatio entis* : dans la dernière forme du Commentaire des Sentences, *Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 26, Scot est plus affirmatif quant à l'univocité des concepts attribués à Dieu (*dico*) que ne le laisse entendre le passage correspondant de l'édition L. Wadding-L. Vivès (*potest dici*) ; et d'ailleurs dans la *Prima lectura* de ce commentaire, I, d. 3, q. 2, non seulement Scot affirmait (*dico*) l'univocation de l'être, comme dans la forme définitive, mais la posait en thèse contre la doctrine adverse (*contra dico*). Le P. B. examine les arguments allégués par Scot ; il reproduit ensuite le texte et une traduction allemande de *Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 26-44. F. V.

2526. T. Barth O. F. M. *Individualität und Allgemeinheit bei J. Duns Skotus.* Eine ontologische Untersuchung. — Wissensch. u. Weisheit 16 (1953) 122-141, 191-213 ; 17 (1954) 112-136 ; 18 (1955) 192-216 ; 19 (1956) 117-136 ; 20 (1957) 106-119, 198-220.

La première partie de cette étude (c'est-à-dire les articles de 1953 à 1956) étudient l'individualité selon Jean Duns Scot. Le P. B. s'attache surtout à sa pensée sur l'origine ontologique de l'*entitas individualis*, sur l'unité individuelle dans ses rapports avec l'accidentalité et la substantialité et sur les rapports entre l'individualité et la matière ; puis il passe aux différentes appellations que Scot a données de l'individualité ; et enfin il expose l'unité et le développement ultérieur de ces doctrines. L'ensemble est basé sur les commentaires d'Aristote et les diverses formes connues du Commentaire des Sentences ; le P. B. met en relief que Scot « tenait encore à un principe de l'individuation ». La seconde partie (les articles de 1957) s'arrêtent cette fois à la « généralité » ; mais l'exposé du P. B. est inachevé : il ne fait guère autre chose ici que décrire l'état des controverses sur le problème des universaux entre 1240 et 1300. F. V.

2527. G. Soleri. *Studi scotisti di gnoseologia e di teodicea.* — Sapienza 9 (1956) 70-83, 205-221.

M. S. analyse les travaux du P. E. Bettoni O. F. M. : d'abord les travaux parus entre 1920 et 1940 concernant le scotisme (voir *Bull.* V, n° 1470), puis l'article *Dalla dottrina degli universali alla teoria della conoscenza in Duns Scoto* (paru dans *Studi francescani* 39, 1942, 3-31 et 97-109) et enfin le volume sur *L'ascesa a Dio in Duns Scoto* (Milan, 1943). F. V.

2528. A. B. Wolter O. F. M. *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus* (Franciscan Institute Publications, Philosophy Series, 3). — St. Bonaventure (N. Y.), Franciscan Institute, 1946 ; in 8, xvi-200 p. Dl.2.

Cette thèse, citant longuement les textes de Duns Scot, étudie successivement sa doctrine sur la nature des transcendantaux en général, et en particulier leur caractère « univoque » ; puis les classes de transcendantaux : l'être et ses attributs transcendantaux « coextensifs » (unité, vérité, bonté), les transcendantaux « disjonctifs » (par exemple, cause et causé, actuel et potentiel, nécessaire et contingent, etc.) ; enfin les « perfections pures ». Une bibliographie importante achève ce volume (p. 185-191). F. V.

2529. Déodat de Basly O. F. M. *Le Sacré-Cœur exposé selon la doctrine du Bienheureux Jean Duns Scot.* 5e édition revue et corrigée. — Paris, Éditions franciscaines, 1946 ; in 12, 164 p.

Ce premier en date des ouvrages du P. D. donne déjà l'intuition fondamentale de tous ceux qui suivront, celle d'avoir « reconnu en Jean Duns Scot le théologien du Sacré-Cœur, le traducteur théologien de la mystique de saint François pour le Christ et la Trinité » (Introduction, p. 7). Cette intuition est décrite en quelques chapitres sur la prééminence du cœur dans le Christ, sur son cœur comme centre religieux de tout l'univers et comme motif et fin de la création, et enfin sur l'excellence de ses mérites. Les deux derniers chapitres réunissent des textes sur « le Cœur du Christ dans l'antiquité chrétienne » et dans les « systèmes scolastiques ». F. V.

2530. S. J. Day O. F. M. *Intuitive Cognition. A Key to the Significance of the Later Scholastics* (Franciscan Institute Publications, Philosophy Series, 4). — St. Bonaventure (N. Y.), Franciscan Institute, 1947 ; in 8, xiii-217 p. Dl.2.

Le titre de ce volume promet plus qu'il ne contient en réalité. L'auteur, après quelques pages rapides sur Aristote, les scolastiques et saint Thomas, restreint son étude à Jean Duns Scot et à Guillaume d'Ockham. Les textes sont reproduits, parfois longuement (c'est le cas de l'*Opus Oxon.* de Scot, IV, d. 43, q. 2, n. 9-11 et d. 45, q. 3, n. 17-18), et leurs analyses sont patientes (ainsi pour l'*Ordinatio*, q. 1a principalis Prologi, et la *Reportatio* II, q. 15 de Guillaume d'Ockham). F. V.

2531. W. Dettloff O. F. M. *Die Geistigkeit des hl. Franziskus in der Christologie des Johannes Duns Scotus.* — Wissensch. u. Weisheit 22 (1959) 17-28.

La place centrale de la christologie dans la théologie de Scot, qui est l'objet de cet article, se voit dans sa doctrine de la prédestination absolue du Christ. Le P. D. étudie ensuite les thèses scotistes relatives à l'union hypostatique : la « précision négative » de sa personnalité humaine, les deux *esse existentiae* et les deux *filiationes*, l'infinitude « non stricte » des mérites du Christ, son incapacité « non absolue » de pécher, la sanctification « non formelle et substantielle » de sa nature humaine. Le P. D. se plaît à rattacher cette orientation théologique à saint François d'Assise ; mais ici on ne peut dire que le contenu de l'article réponde à son titre, tant ce qu'en dit le P. D. est sommaire. F. V.

2532. E. Gilson. *Wille und Sittlichkeit nach Johannes Duns Skotus.* — Wissensch. u. Weisheit 21 (1958) 9-17, 108-116.

L'ouvrage de M. G., *Jean Duns Scot* (voir *Bull.* VII, n° 1873) a été traduit en allemand (voir *Bull.* VIII, n° 1696). Cet article reproduit la traduction des pages 603 à 624 de l'original français. F. V.

2533. A. Stafford. *Angela of Foligno.* — Month 208 (1959) 323-339.

Article de synthèse doctrinale basé sur le Livre d'Angèle de Foligno, édité et traduit par le P. P. Doncœur S. J. (Paris 1926). F. V.

2534. G. E. Sansone. *La prima redazione dei « Reggimento e costumi di donna » di Francesco da Barberino.* — Filologia romanza 3 (1956) 371-435.

La découverte d'un nouveau manuscrit des *Reggimento e costumi di donna* fournit à M. S. l'occasion d'éprouver la solidité de la solution qu'il avait adoptée dans une étude antérieure (voir *Bull.* VII, n° 1119) à la difficile question de la structure de cette œuvre de François de Barberino. Ce manuscrit, conservé au Collège international Saint-Alexis Falconieri des Servites de Rome, et qui porte actuellement la cote *Alexianus I. 3*, n'est autre qu'un exemplaire d'une première rédaction du *Reggimento*, dont l'existence est d'ailleurs attestée par des allusions de l'auteur lui-même. Cette première rédaction resta incomplète et son plan fut modifié par la suite ; l'unique ouvrage projeté devint finalement double : le *Reggimento* et les *Documenti d'amore*. Par une comparaison très poussée des deux textes, M. S. souligne les divergences dans la structure du traité : amplification du thème, introduction de l'allégorie, affinement du style, emploi progressif du vers. Il éclaire la méthode de travail de François de Barberino en comparant les modifications introduites par la première et la seconde rédaction dans les passages repris aux *Documenti d'amore.* H. B.

2535. L. Gatto. *I problemi della guerra e della pace nel pensiero politico di Pierre Dubois.* — Bullettino Istituto stor. ital. per il Medio Evo 71 (1959) 141-179.

Pierre Dubois mérite une attention particulière parmi les juristes français qui travaillèrent dans l'entourage de Philippe III et de Philippe le Bel. Dans ses divers traités, notamment dans la *Summaria brevis et compendiosa doctrina felicis expedicionis et abreviacionis guerrarum ac litium regni francorum,* écrite en 1300, il propose d'abréger et de conduire d'une manière plus rapide et efficace les guerres par des pressions économiques. Pour le maintien de la paix, il suggère la convocation d'un concile général auquel participeraient tous les princes ecclésiastiques et laïcs de la chrétienté, la substitution à la monarchie universelle d'une union des états européens, l'institution d'un tribunal international européen où le pape siègerait comme arbitre ; le tout, sous l'hégémonie de la France. Comme l'a écrit Renan : « Dubois fut en France le premier de ces avocats qui sortirent de la pratique des lois pour s'occuper de politique et d'administration ». G. M.

2536. L. Hödl. *Die Aulien des Magisters Johannes von Polliaco und der scholastiche Streit über die Begründung der menschlichen Willensfreiheit.* — Scholastik 35 (1960) 57-75.

On connaît les questions quodlibétiques (1307-1313) et les questions ordinaires de Jean de Pouilly, auditeur de Godefroid de Fontaines. Mais les manuscrits ne nous ont pas transmis le texte des *principia* qui marquèrent les débuts de l'enseignement du jeune maître. En parcourant les questions quodlibétiques et ordinaires de Jean de Pouilly, M. H. a rencontré maintes allusions à ces *principia*. Le savant médiéviste rappelle à cette occasion la série de ces séances d'inauguration : la vespérie, première dispute où sont discutées les deux premières des quatre thèses présentées par le futur maître, et, le lendemain matin, la seconde séance qui se tient *in aula episcopi*, l'aulique, où se défend la troisième thèse. Au cours de ces disputes, Jean de Pouilly se mesura avec des disciples d'Henri de Gand, *Gandavistae*, parmi lesquels se trouvait Jean de Gand, d'ailleurs peu connu. Or cette troisième thèse était relative à la liberté humaine. M. H. rappelle à cette occasion l'évolution de la doctrine au moyen âge et, grâce à la teneur du quodlibet II, q. 11, il peut conclure que la thèse défendue par Jean de Pouilly était formulée en des termes à peu près identiques à ceux de Godefroid de Fontaines, son ancien maître. La séance fut houleuse : l'un après l'autre les objectants l'empêchèrent de parler : *non potui dicere verbum*. Ce détail nous montre combien vivace encore était l'opposition des maîtres franciscains, soutenus jadis par Henri de Gand et, à ce moment même, par le franciscain Gonsalve d'Espagne, aux maîtres thomistes, représentés par Godefroid de Fontaines et ses disciples.

O. L.

2537. C. O. Vollert S. J. *The Doctrine of Hervaeus Natalis on Primitive Justice and Original Sin, as Developed in the Controversy on Original Sin during the Early Decades of the Fourteenth Century* (Analecta Gregoriana, 42). — Romae, Universitas Gregoriana, 1947 ; in 8, 335 p.

Le dominicain Hervé Nédellec († 1323) a laissé une doctrine du péché originel qui ne peut se comprendre sans faire appel à la notion de justice primitive, celle-là étant pour lui la privation de celle-ci. Aussi le P. V. a-t-il divisé sa thèse doctorale en deux parties, sur la justice originelle et sur le péché originel. Mais c'est surtout la seconde que l'auteur développe ; c'était d'ailleurs son premier dessein d'étudier le péché originel chez Hervé. Il a replacé sa doctrine dans l'ensemble des controverses qui, au début du XIVe siècle, opposaient les théologiens à propos de la nature du péché originel. Les noms principaux sont d'abord ceux d'Henri de Gand et des membres de l'école franciscaine, qui, à la fin du XIIIe siècle, continuaient de tenir la doctrine augustinienne du péché originel ; puis de Pierre d'Auvergne, de Jacques de Metz et de Durand de Saint-Pourçain, caractérisés par leur « criticisme antithomiste ». Le thomisme trouva en Hervé un champion résolu : le P. V. décrit surtout, et très attentivement, les phases du conflit qui l'opposa à Durand de Saint-Pourçain et où il défendit le caractère imputable et volontaire du péché originel. Les œuvres sont citées, parfois longuement, d'après les éditions existantes (Venise 1505 pour le *Comment. in Sent.*, Venise 1513 pour les *Quodlibeta*). F. V.

2538. P. Glorieux. *Peut-on identifier P. de Ang?* — Rech. Théol. anc. méd. 27 (1960) 148-153.

Mgr G. a publié jadis la liste de 52 questions de deux quodlibets conservés dans *Florence Laur. Aedil. 164* attribuées à un frère *P. de Ang.* (*Littérature quodlibétique*, t. II, p. 216-218). Il apporte ici quelques précisions sur le nombre des questions, mais est avant tout soucieux d'en identifier l'auteur. Il s'agit

d'un maître franciscain, anglais (*de Ang.*) ; l'initiale *P.* se lit dans un autre manuscrit *Pe.*, ce qui désigne sans nul doute un *Petrus*. Or on connaît à Oxford un maître franciscain anglais dont l'activité se place entre 1184 et 1323 : Pierre de Sutton. Ses quodlibets se situeraient en 1309-1311. Il est donc « hautement probable » que *P. de Ang.* doit se lire Pierre de Sutton. O. L.

2539. E. Ypma O. E. S. A. *A propos de la « Mensa pauperum » attribuée à tort à Alexandre de San Elpidio.* — Augustiniana 10 (1960) 36-42.

Dans *Paris Nat. lat. 4230*, f. 185r-194v, le P. Y. a repéré un petit traité sur la rédemption, sans aucune prétention théologique, écrit pour les gens simples. L'écrit se présente comme l'œuvre de « frater A. heremitarum ordinis sancti Augustini ». On l'attribue d'ordinaire à Alexandre de San Elpidio. Mais le P. Y. prouve clairement que c'est bien à tort. L'auteur a dédié son opuscule à Hubert, évêque de Verceil ; ce qui nous reporte aux années 1310-1328. O. L.

2540. J. Koch. *Kritische Studien zur Leben Meister Eckharts.* — Archivum Fratr. Praedic. 29 (1959) 5-51 ; 30 (1960) 5-52.

Toute biographie de Maître Eckhart devra tenir compte désormais de ce travail capital. Profitant de ce qui a déjà paru dans l'édition récente dite de Stuttgart, bénéficiant en outre des autres textes déjà préparés mais non encore imprimés, possédant mieux que quiconque le sujet et sa bibliographie immense, Mgr K. a pu fournir une série d'études dont plusieurs apportent d'utiles contributions. Il commence par l'examen du nom et de la provenance de Maître Eckhart ; il conclut qu'il ne fut certainement pas d'origine noble et qu'il naquit dans l'un des deux villages thuringiens dénommés Hochheim. La première date certaine concernant sa biographie est antérieure à celle de 1302, présentée comme l'année où il devint maître en théologie ; Mgr K. établit qu'en 1277 Eckhart était déjà étudiant à la faculté des arts de Paris, qu'il se trouvait au *Studium* de Cologne avant 1280 et qu'il commenta les Sentences à Paris en 1293-1294 ; quant à 1260 environ, date admise pour sa naissance, Mgr K. l'estime possible. Eckhart devint prieur d'Erfurt et vicaire de Thuringe au plus tôt en 1294 ; le priorat d'Erfurt prit fin au plus tard en 1300. Le premier *magisterium* parisien eut lieu en 1302-03 ; le second, en 1311-13. Entre temps, de 1303 à 1311, Eckhart fut provincial de Saxe : à ce propos, Mgr K. décrit le sceau du provincial de Saxe (1319), conservé à Wolfenbüttel, Niedersächs. Staatsarchiv ; il s'étend longuement sur cette partie mal connue de l'activité d'Eckhart dans l'ordre dominicain. Le *Liber benedictus* n'a pu être composé durant cette période chargée. Après 1313 vient la période strasbourgeoise ; puis, de 1323 à 1326, la période colonaise (Mgr K. donne un tableau synoptique s'étendant de 1293 à la fin de la période strasbourgeoise, article de 1959, p. 49-50).

Le dernier tiers de ce travail, qui ne veut pas être une nouvelle biographie d'Eckhart mais lui servir de préliminaire, est consacré au procès (article de 1960, p. 16-52). Après avoir décrit les documents connus (ou rappelé ce qu'on en sait), Mgr K. étudie successivement la phase colonaise, puis la phase avignonaise du procès. La partie la plus neuve de son travail est sans doute celle où il examine l'élaboration de la liste des propositions condamnées par Jean XXII. Un *Rotulus I* et un *Rotulus II*, comme les désigne Mgr K., sont les deux listes bien connues qui, les premières, furent soumises à Eckhart à Cologne le 26 septembre 1326 ; on sait que seules quelques-unes de leurs propositions seront retenues

dans la bulle de condamnation. Un *Rotulus III*, perdu aujourd'hui, fut joint au dossier ; il contenait des propositions extraites du Commentaire d'Eckhart sur saint Jean ; c'est celui dont parle Nicolas de Cues (*Apologia doctae ignorantiae*, éd. R. KLIBANSKY, Leipzig 1932, p. 25). Un *Rotulus IV* enfin (et peut-être un V^e^) fournit encore de nouvelles propositions, absentes des listes précédentes, mais incriminées également par le « mémoire d'Avignon » et retenues dans la bulle de condamnation. Mgr K. résume, en un tableau synoptique, la provenance des 28 thèses finalement condamnées, d'abord dans les écrits d'Eckhart lui-même, puis dans les *Rotuli* décrits plus haut et le « mémoire d'Avignon » (article de 1960, p. 52). Seule la provenance de la proposition 13 de la bulle, dans les écrits d'Eckhart, reste inconnue.

Enfin, deux pages sont consacrées au décès de Maître Eckhart, qui eut lieu avant le 30 avril 1328 et après le mois de juillet 1327. Le lieu est inconnu, mais Avignon est vraisemblable. On le voit, ce travail est de ceux qui apportent à la biographie d'Eckhart d'inestimables précisions. F. V.

2541. J. M. RUBERT Y CANDÂU. *Los principios básicos de la ética en el Ockhamismo y en la via moderna de los siglos XIV y XV.* — Verdad y Vida 18 (1960) 97-116.

Les questions étudiées ici, — la liberté humaine, le bien et la moralité, Dieu comme fondement ultime de la morale, — le sont d'abord dans l'œuvre de Guillaume d'Ockham, et notamment dans son Commentaire sur les Sentences, dont le P. R. cite de larges extraits. Ensuite, le P. R. examine la fortune historique de ces conceptions : ici les noms se pressent ; mais le P. R. s'arrête surtout à un théologien qu'il a étudié naguère, Guillaume Rubió, puis à Pierre d'Ailly, à Jean de Mirecourt et à Gabriel Biel. F. V.

2542. L. VEREECKE C. SS. R. *L'obligation morale selon Guillaume d'Ockham.* — Vie spirit., Suppl. 11 (1958) 123-143.

La morale centrée uniquement sur l'obligation eut comme initiateur Guillaume d'Ockham. Le P. V. situe cette doctrine dans l'ensemble de la conception qu'il se fait de l'univers, constitué de réalités « singulières, absolues, fermées sur elles-mêmes ». Dès lors, « un seul principe peut relier Dieu et sa créature : la loi, l'obligation ». Toute la loi morale découle de là, et l'accomplissement de la loi extérieure devient « le summum de la perfection ». Volontiers le P. V. souligne l'influence que ces conceptions exercèrent, non seulement aux XIVe et XVe siècles, mais durant l'époque moderne et jusqu'à nos jours. Les citations des textes sont réduites à l'indispensable. F. V.

2543. M. ADINOLFI O. F. M. *Maria et Ecclesia in Cantico canticorum penes Lyranum.* — Divus Thomas 80 (1959) 559-565.

Le P. A. met en évidence trois aspects de Marie dans la *Postilla* de Nicolas de Lyre (1322) sur le Cantique des cantiques : Marie est la mère de l'Église entière, elle est la médiatrice très puissante, elle brille par son éminente dignité. O. L.

2544. A. MAIER. « *Ergebnisse* » *der spätscholastischen Naturphilosophie.* — Scholastik 35 (1960) 161-187.

Mlle M. remarque l'influence des centres universitaires de Paris et d'Oxford

sur le développement des sciences exactes à la fin du moyen âge. En ce qui regarde la « philosophie de la nature », celle-ci, dès le XIIIe siècle, est tributaire d'une nouvelle conception de l'homme en face de la nature et, sans être déjà celle des sciences physiques et mathématiques de l'époque moderne, une nouvelle méthode naît, indépendante de toute autorité et faite d'inductions au départ des connaissances expérimentales. Au XIVe siècle, l'ancienne problématique, encore redevable à Aristote, fait place à une nouvelle. Le rôle de Thomas Bradwardine dans l'élaboration de cette nouvelle méthode est soulignée par Mlle M., de même que celui d'autres *moderni*, dont Buridan et Nicolas d'Autrecourt. F. V.

2545. H. A. Oberman, J. A. Weisheipl O. P. *The « Sermo epinicius » Ascribed to Thomas Bradwardine (1346).* — Archives Hist. doctr. littér. Moyen Age 25 (1958) 295-329.

Ce sermon « de victoire » est contenu, sans doute incomplètement, dans *Oxford Merton Coll. H. I. II*, f. 183-188. Il fut prêché en anglais devant Édouard III, à l'occasion de la victoire de Crécy, à Neville's Cross, non loin de Durham. Il fut traduit en latin à la requête du cardinal Hannibald de Ceccano, évêque de Tusculum († 1350), envoyé comme légat apostolique en France en 1342 pour négocier la paix entre la France et l'Angleterre. Après une brève analyse doctrinale, les PP. O. et W. en publient le texte latin. F. V.

2546. J. J. John. *The Canons of Prémontré and the Mediaeval Universities of Northeast Germany.* — Dissert. Abstracts 20 (1959-60) 2766-2767.

Après avoir repéré dans les matricules universitaires les chanoines de Prémontré qui fréquentèrent les universités de l'Est de l'Allemagne, c'est-à-dire Prague (fondée en 1348), Erfurt (1392), Leipzig (1409), Rostock (1419) et Greifswald (1456), M. J. réunit sur chacun d'eux les détails biographiques qu'il a pu trouver, en y ajoutant les noms de ceux qui étudièrent à Wittenberg (1502) et Francfort-sur-Oder (1506) ; pour quelques-uns il signale leurs écrits et les manuscrits qui les conservent. Il a réuni ainsi une liste de 135 membres de l'ordre de Prémontré. La conclusion est que les plus nombreux fréquentèrent l'université de Leipzig. C'est la province de Saxe qui fournit le contingent le plus élevé. Chose curieuse, ces Norbertins semblent avoir négligé tout à fait la théologie pour s'adonner à l'étude des arts et du droit. En général, il professaient le réalisme plutôt que le nominalisme en philosophie. Thèse de 427 p. en microfilm, Dl. 5.45. H. B.

2547. A. Combes. *Les références de Jean de Ripa aux livres perdus (II, III, IV) de son Commentaire des Sentences.* — Archives Hist. doctr. littér. Moyen Age 25 (1958) 89-112.

Déjà M. C. a attiré l'attention sur les fragments connus des livres, aujourd'hui perdus, du Commentaire sur les Sentences de Jean de Ripa (voir *Bull.* VIII, nos 377-379. Cette fois il entreprend de donner « les références de Jean de Ripa lui-même à son commentaire en préparation des livres II, III et IV, telles qu'elles s'offrent à nous dans le commentaire du livre I et dans les *Determinationes* ». Ces 122 textes sont publiés ici. Ceux du commentaire du livre I, M. C. les cite d'après *Paris Nat. lat. 15369* ; ceux des *Conclusiones* d'après l'édition que lui-même en a donnée ; et, éventuellement, ceux du commentaire des trois autres

livres des Sentences d'après les fragments contenus dans *Bruxelles Bibl. roy. 1725* (pour les livres II et III) et *Madrid Nac. 6644* (livre IV). F. V.

2548. A. ZUMKELLER O. E. S. A. *Das Ungenügen der menschlichen Werke bei den deutschen Predigern des Spätmittelalters.* — Zeitschr. kath. Theol. 81 (1959) 265-305.

Le P. Z. commence par examiner les antécédents de la doctrine de l'*insufficientia operum* dans l'œuvre de saint Grégoire le Grand et de saint Bernard. Plus près des Réformateurs qui exploiteront ce thème, on voit Conrad de Brundelsheim (dont le P. Z. cite de larges extraits), Jean Tauler, l'augustin Jourdain de Quedlinburg ou de Saxe et, en Italie, Albert de Padoue, Simon Fidati de Cascia, Ange Clarène, tous théologiens du XIVe siècle. Plus tard, au XVe, le P. Z. voit à Vienne Jean de Retz, Oswald Reindel, Nicolas de Dinkelsbühl et Thomas Ebendorfer de Haselbach ; en Souabe, Jean de Schwäbisch-Gmünd, Ulrich Krafft ; en Hongrie, Pelbartus de Temesvár ; dans l'Allemagne centrale et septentrionale, Gottschalk Hollen, André Proles, Jacques de Jüterbog, Jean de Staupitz. Ce dossier se caractérise, non par son caractère populaire (il est fait d'emprunts à des écrits latins), mais par une réaction contre la piété pharisaïque ; cependant, la manière de voir de ces auteurs a pu influencer les prédicateurs populaires et Luther a pu connaître quelques-uns de leurs écrits. Il nous semble que le P. Z. eût pu ajouter utilement à ce dossier la *Theologia Deutsch.*

F. V.

2549. A. DE PELSMAEKER S. J. *Canisius éditeur de Tauler.* — Revue Ascét. Myst. 36 (1960) 102-108.

L'édition de Cologne 1543 des œuvres de Jean Tauler désigne son auteur du nom de *Petrus Noviomagus* (de Nimègue). Le P. de P. rassemble les indices convergents qui identifient cet éditeur avec saint Pierre Canisius, indices où figurent surtout le séjour de celui-ci à Cologne, ses rapports avec les chartreux de la ville qui firent connaître plusieurs écrits spirituels du moyen âge, ses relations personnelles avec l'archevêque de Lund, Skodborg, auquel le livre est dédié. F. V.

2550. F. MARTIN HERNÁNDEZ. *Noticia de los antiguos colegios universitarios españoles.* — Salmanticensis 6 (1959) 503-544.

M. M. rassemble une série de notices sur les collèges universitaires espagnols, de 1371, date de la première fondation de ce genre, à 1563, date du décret *Pro seminariis* du concile de Trente. Il a dénombré 39 collèges, à propos desquels il fournit des renseignements utiles, d'abord sur l'histoire et ensuite, éventuellement, sur les sources, manuscrites et imprimées, et la bibliographie. En appendice, une bibliographie générale des sources et des travaux. F. V.

2551. E. COLLEDGE. *John Ruysbroeck.* — Month 208 (1959) 22-32.

Article de synthèse biographique et doctrinale, s'appuyant sur les travaux bien connus du P. St. Axters O. P. et du P. A. Ampe S. J. F. V.

2552. D. H. FREEMAN. *John of Ruysbroeck : His Mysticism and Influence upon Gerhardt Groote and John Tauler.* — Dissert. Abstracts 20 (1959-60) 1462-1463.

M. F. nous confie que cette étude poursuit un double but : d'une part présenter la vie et la pensée de Ruysbroeck « in the form of a narrative poem cast in English Heroic Verse, thoroughly documented according to accept dissertation practice » ; d'autre part « to show that his life and writings exerced influence upon Gerhardt Groote and John Tauler ». D'après lui, Ruysbroeck avait une claire conception de la construction de son système mystique, qui harmonisait la doctrine de Dieu, celle de l'homme et celle de l'Église. Sa manière de résoudre l'antinomie contemplation-action fut ce qui captiva les imaginations de Gérard Groote et de Tauler. Le premier infusa cet esprit aux Frères de la vie commune et à la *Devotio moderna*. Le second traduisit en action dans ses sermons le concept d'union avec Dieu exprimé dans l'*Ornement des noces spirituelles* et dans la *Pierre étincelante*. Il faudrait plus que ce bref résumé pour juger en connaissance de cause de la valeur de la thèse de M. F. Dissertation de 119 p. en microfilm, Dl. 2. H. B.

2553. J. H. DAHMUS. *John Wyclif and the English Government.* — Speculum 35 (1960) 51-68.

M. D. examine attentivement l'histoire des rapports entre Jean Wyclif et le gouvernement anglais, entre 1376 et 1378. Son analyse des documents montre qu'on ne peut soutenir que le gouvernement ait favorisé, durant cette période, Wyclif et ses idées. Le responsable de ces encouragements est plutôt le duc de Lancastre, Jean de Gand. Ce qui contredit certaines affirmations d'historiens récents, tel W. A. PANTIN, dans *The English Church in the Fourteenth Century* (Cambridge, 1955). F. V.

2554. *Consuetudines Fratrum Vitae Communis.* Edidit W. JAPPE ALBERTS (Fontes minores Medii Aevi, 8). — Groningen, J. B. Wolters, 1959 ; in 12, XII-36 p. Fl. 3.25.

Cette édition fait connaître les *Consuetudines* des Frères de la Vie commune. Celles-ci offrent un intérêt considérable pour l'histoire de la *Devotio moderna* à la fin du moyen âge. Elles en reflètent l'esprit ; mais, destinées à des chanoines, elles font une part assez large au cycle liturgique. L'édition présente donne deux textes de ces *Consuetudines*, ceux que l'on trouve dans les manuscrits *La Haye Kon. Bibl. 70. H. 79* et *129. E. 4.* F. V.

2555. M. SMITS VAN WAESBERGHE S. J. *Origine et développement des exercices spirituels avant saint Ignace.* — Revue Ascét. Myst. 33 (1957) 264-272.

Cette conférence brosse une large synthèse de l'histoire de la spiritualité médiévale. Elle souligne la place de la *Devotio moderna*, qui « a marqué de son empreinte la spiritualité des siècles à venir », et celle de l'*Exercitatorio* de Garcia Ximenes de Cisneros († 1510), qui fait le trait d'union entre ce mouvement et saint Ignace. F. V.

2556. D. TRAPP O. E. S. A. *Hiltalinger's Augustinian Quotations.* — Augustiniana 4 (1954) 412-449.

On aurait tort de considérer la théologie du milieu du XIVe siècle comme une science « blasée et éclectique, sophistiquée et sceptique, serrée dans la gangue du nominalisme ». Elle est plutôt une science positive et soucieuse de la réalité

historique. Le P. T. en relève comme indices : 1) les systèmes de division du texte des Pères et des *Authentici* (lettres marginales, foliation, capitulation) introduits vers 1350 ; 2) l'estime des manuscrits anciens ; 3) le souci de l'exactitude dans les citations (les citations « quidam » disparaissent, les références aux sources sont plus précises). Il en donne de nombreux exemples empruntés aux œuvres de Jean Hiltalinger de Bâle.

La seconde partie de l'article apporte quelques précisions sur les citations par Hiltalinger des théologiens antérieurs et contemporains, puis aborde la question des quelque 1.000 citations de saint Augustin. Le P. T. y relève quelque 200 citations puisées dans des auteurs intermédiaires, qui sont nommés ; d'autres citations sont données avec indication des chapitres et posent la question : Hiltalinger les a-t-il lues directement dans le texte d'Augustin ? La réponse est difficile à donner, mais de nombreux exemples montrent que la présence d'un texte, par exemple dans le *Milleloquium*, n'exclut pas que Hiltalinger ait eu recours à l'original. Dans son *In III Sent.* 18 références ont été précisées sans doute avant lui au XIVe siècle, 8 l'ont été par lui. C. V. P.

2557. T. H. KEAN. *The Religion of Barbour. A Scots Poet of the Fourteenth Century.* — Month 208 (1959) 212-223.

Jean Barbour, doyen d'Aberdeen de 1357 à 1395, a laissé un poème, *The Bruce*, dont M. K. analyse le contenu. Son intérêt est politique, historique et philosophique certes, mais aussi théologique. Ce dernier examen amène M. K. à corriger des jugements défectueux de M. K. WITTIG, dans *The Scottish Tradition in Literature* (Londres 1958), tendant à voir dans le héros du poème une sorte d'adepte des thèses que répandra plus tard la Réforme. F. V.

2558. J. RUSSEL-SMITH. *Walter Hilton.* — Month 208 (1959) 133-148.

Analyse doctrinale basée sur la *Scala perfectionis*, d'après la traduction anglaise de Mlle E. Underhill (Londres 1948), et sur les *Minor Works* édités par D. Jones (Londres 1929). Quelques citations sont prises à l'*Epistola ad quemdam seculo renunciare volentem*, contenue dans le ms. *Londres Brit. Mus. Royal 6. E. III.* F. V.

2559. W. P. PALMER. *The Intellectual Background of « The Vision of Piers Plowman », with Particular Reference to the English and Latin Writings of John Wyclif (Vol. I and II).* — Dissert. Abstracts 20 (1959-60) 1769.

Jean Wyclif et William Langland sont deux témoins des courants religieux, intellectuels, politiques et sociaux en Angleterre de 1360 à 1385. M. P. les trouve souvent d'accord, sans cependant pouvoir déceler à coup sûr des relations directes entre eux. Si le réalisme plutôt néoplatonicien de Wyclif contraste avec le réalisme modéré d'inspiration aristotélico-thomiste du *Piers Plowman*, les deux écrivains sont beaucoup plus proches l'un de l'autre dans le rôle qu'ils attribuent aux intellects agent et possible et à la volonté. D'autre part, ce n'est plus le thomisme, mais l'augustinisme qui leur fait admettre une connaissance intuitive qui les rapproche des mystiques de l'époque. Tous deux combattent d'ailleurs vigoureusement le néopélagianisme du XIVe siècle. Leurs vues sont assez libérales touchant les sacrements, spécialement la pénitence, mais Langland maintient rigidement la doctrine de la transsubstantiation qu'abandonne Wyclif. L'opposition aux ordres mendiants leur est aussi commune, mais leurs mobiles sont

différents. Tous deux prêchent la pauvreté évangélique, mais la théorie du *dominium* élaborée par Wyclif n'a pas d'écho chez Langland. Thèse de 479 p. en microfilm, Dl. 6.10. H. B.

2560. W. G. STOREY. *The « De quatuor virtutibus cardinalibus pro eruditione principum » of Michael the Carthusian of Prague. A Critical Text and Study.* — Dissert. Abstracts 20 (1959-60) 3268.

Ce chartreux était vicaire conventuel de la chartreuse de Prague lorsque, en 1387, Rupert II de Wittelsbach, comte palatin, lui demanda de composer un *Speculum principum*. Il avait été auparavant prieur de Prague, Aggsbach et Gyrio, et il finit sa vie en 1401 comme premier visiteur de la province de Germanie supérieure de son ordre. Outre ce traité, on conserve de lui un *Dialogus de custodia virginitatis* et un *Remediarium abiecti prioris*. M. S. expose la méthode et le contenu du *De quatuor virtutibus*, qui se range dans la tradition conservatrice médiévale plutôt que dans les tendances nouvelles de la fin du moyen âge. Il insiste surtout sur la morale personnelle, base nécessaire à la solution des problèmes politiques. M. S. a établi le texte du livre I, *De prudentia*, à l'aide des cinq manuscrits connus. Dissertation de 337 p. en microfilm, Dl. 4.35. H. B.

2561. P. DE VOOGHT O. S. B. *L'ecclésiologie catholique à Prague autour de 1400.* — Revue Sciences philos. théol. 42 (1958) 220-239, 657-688. XVe s.

Dom De V. analyse d'abord le *Tractatus de potestate clavium* (1388 ?) de l'archevêque Jean de Jenstejn, qui « donne la réplique à un écrit sur le schisme, aujourd'hui perdu, du théologien Adalbert Ranconis de Erinicio » ; puis le *De squaloribus Curiae Romanae* de Matthieu de Cracovie (dernières années du XIVe siècle) et l'*Aureum speculum* d'Albert Engelschalk (1404), auteurs d'écrits sur les abus de l'Église et qu'on a soupçonnés de nier la primauté du pape, mais que dom De V. réhabilite, le principe de l'autorité papale n'ayant pas été mis en doute par eux. Puis vient la *Disputatio cum Hussitis* de Jacques de Nouvion, qui insiste avec force sur la juridiction vivante et infaillible de l'Église et des successeurs de Pierre, comme aussi Étienne de Dolan. Jean de Holešov a le mérite d'avoir précisé encore l'objet de l'infaillibilité pontificale. Plus tard, autour du synode de Prague de 1413, Stanislas de Znoymo et Étienne Paleč provoquèrent la réaction de Jean Hus, dans son *De Ecclesia* en particulier : dom De V. examine les positions des deux premiers, qui insistent sur la doctrine de la primauté papale et les droits de l'Église visible. On le voit, la théologie à l'université de Prague, pendant les quelques décennies qui précédèrent le concile de Constance, fut aussi peu que possible « conciliariste ». Ce beau travail éclaire le contexte de la condamnation de Jean Hus. F. V.

2562. B. L. ULLMAN. *Coluccio Salutati ed i classici latini.* — Il mondo antico nel Rinascimento. Atti del V Convegno internazionale di studi sul Rinascimento, Firenze, Palazzo Strozzi, 2-6 settembre 1956 (Istituto nazionale di studi sul Rinascimento. — Firenze, G. C. Sansoni, 1958 ; in 8, 286 p. et 23 pl. L. 3500) 41-48.

Résumé avant-coureur d'un prochain volume sur Coluccio Salutati. M. U. en dessine la figure en traits généraux, rappelle ses années de formation à Bologne sous Pierre da Moglio et ses rapports avec Pétrarque et Boccace. Il essaie surtout de préciser quelles furent ses connaissances de la littérature classique au moyen

des textes anciens que possédait sa bibliothèque. C'est grâce à lui que le cercle des humanistes florentins connut les lettres de Cicéron et la poésie de Catulle, Tibulle et Properce. Salutati accorda aussi une grande importance à Pline le Jeune ; ses préférences allaient à Cicéron, Virgile, Ovide et Sénèque. Il possédait d'autre part des traductions latines du *Timée* et du *Phédon* ; on conserve aussi quatre de ses manuscrits latins d'Aristote et dix de saint Augustin, dont le *De civitate Dei*, copieusement annoté de sa main. H. B.

2563. R. WEISS. *Per gli studi greci di Coluccio Salutati.* — Il mondo antico nel Rinascimento (voir *Bull.* VIII, nº 2562) 49-54.

Si Coluccio Salutati eut une grande influence sur la diffusion du grec en Occident, — entre autres en faisant venir au *studium* florentin Manuel Chrysoloras en 1397, — sa connaissance de cette langue fut assez sommaire. Il se servit du truchement des traductions latines tout en déplorant leur latin médiocre ; au besoin il eut recours à Chrysoloras et, après son départ de Florence en 1400, à Leonardo Bruni et à Jacopo Angeli da Scarperia. H. B.

2564. G. E. SANSONE. *Un nuovo manoscritto di Francesc Eiximenis e la questione del « Cercapou ».* — Filologia romanza 3 (1956) 11-29.

Le *Cercapou* est un manuel de confession écrit en catalan par François Eiximenis. On n'en connaissait jusqu'ici que deux manuscrits, dont l'un avait d'ailleurs été brûlé pendant la guerre civile espagnole. M. S. en identifie un troisième, du XIVᵉ siècle, entré depuis peu à la Bibliothèque centrale de Barcelone avec la donation de I. Bonsoms ; de là sa cote : *Bon. 7-VI-26* (*1720*). Avec le *Cercapou* (f. 1ᵛ-82ʳ), qui y porte le titre latin de *Compendium salutis anime*, ce manuscrit contient un écrit de Raymond Lulle : *De convenientia fidei et intellectus in obiecto*. C'est le plus ancien témoin du traité d'Eiximenis et le texte en est supérieur à celui de l'autre manuscrit restant : *Barcelone Univ. 21-3-3*. Il existe d'autre part un autre manuscrit de la même collection (*Bon. 10-VI-33*) contenant un ouvrage intitulé aussi *Cercapou* mais attribué à un chartreux. M. S. montre que, contrairement à ce qu'on croyait jusqu'ici, il ne s'agit pas d'un ouvrage différent mais bien du même traité d'Eiximenis. Il cherche à expliquer la difficulté résultant de cette attribution à un chartreux, lequel apparaît dans un prologue particulier à ce manuscrit. Selon M. S., ce serait une feinte d'Eiximenis et ce texte représenterait une révision du traité antérieur. Voilà le terrain préparé pour une future édition. H. B.

2565. J. WALSH. *God's Homely Loving. St. John and Julian of Norwich on the Divine Indwelling.* — Month 205 (1958) 164-172.

Citant de nombreux textes des *Revelationes* de Julienne de Norwich, M. W. montre l'accord foncier de leur doctrine sur l'habitation divine dans l'âme avec celle de l'évangile selon saint Jean. F. V.

2566. TH. VON DER MÜHL. *Vorspiel zur Zeitenwende. Das Basler Konzil, 1431-1448* — München, G. D. W. Callwey, 1959 ; in 8, 232 p. et 16 pl. Mk. 19.50.

Mᵐᵉ v. d. M. décrit, en ce volume dénué du lourd appareil scientifique des travaux érudits, les phases de ce concile qui en vint à s'obstiner dans le principe de la supériorité conciliaire dans l'Église. Durant dix-huit années, les Pères,

dont une minorité seulement étaient évêques, y défendirent leur point de vue, mais leur échec final fut compensé par certaines réalisations dans le domaine de la réforme de l'Église. L'auteur de ce récit est bien informé, comme on le remarque en parcourant la bibliographie (p. 228-231). Mme v. d. M. ne cache pas sa sympathie pour la primauté du concile sur le pape (p. 221) : avec le concile de Bâle, dit-elle, s'est éteinte la dernière possibilité d'en venir à une organisation « fédérative » des diverses Églises chrétiennes. F. V.

2567. J. Gill S. J. *The Council of Florence.* — Cambridge, University Press, 1959 ; in 8, xviii-453 p. et 2 pl. Sh. 47.6.

Le P. G. s'est déjà acquis une réputation de spécialiste du concile de Florence en publiant *Quae supersunt Actorum Graecorum Concilii Florentini* (Rome 1953). Il était tout désigné pour écrire l'histoire de ce concile. Il le fait en s'arrêtant avant tout à la question majeure à laquelle le nom de ce concile reste attaché, l'union entre les hiérarchies d'Occident et d'Orient. Les trois premiers chapitres sont consacrés, pour mettre en relief l'œuvre de Florence, à ce qui avait déjà été réalisé depuis la fin de l'antiquité (dans les grandes lignes), et surtout sous Martin V, puis au concile de Bâle. L'essentiel de ce travail, agréablement écrit, est consacré aux pourparlers dogmatiques sur le purgatoire, l'épiclèse, la primauté papale et surtout le *Filioque* : la partie centrale de l'exposé est prise par ces discussions sur la procession du Saint-Esprit, et le P. G. met en relief la sincérité de l'union des Grecs avec des Occidentaux, l'accord des Pères ayant été souligné par ceux-ci de manière à entraîner l'adhésion des premiers. L'orthodoxie des Latins reconnue sur ce point crucial, le reste ne fit guère de difficulté. Si l'union ainsi obtenue fut loyale, elle fut aussi très fragile : on sait combien les esprits, à Constantinople, étaient peu préparés à accepter les résultats des négociations florentines. Cet ouvrage, on le voit, n'apporte pas seulement une contribution précieuse et durable à l'histoire du dernier concile œcuménique qui entreprit de réaliser l'union entre Occidentaux et Orientaux ; il prend aussi place parmi les travaux historiques qui peuvent préparer utilement l'œuvre du prochain IIe concile du Vatican. F. V.

2568. J. Gill S. J. *The Council of Florence (1438-9). A Success that Failed.* — Month 209 (1960) 197-210.

Conférence prononcée à l'Institut pontifical oriental de Rome et donnant une esquisse de ce qu'on peut trouver dans l'ouvrage du P. G. sur le même sujet (voir *Bull.* VIII, n° 2567). F. V.

2569. J. Gill S. J. *I Greci al Concilio di Firenze.* — Civiltà cattol. 110, III (1959) 47-58.

Fait remarquer que les évêques grecs, à Florence, furent tenus, dès l'ouverture du concile, comme juges de la foi au même titre que les évêques occidentaux.
F. V.

2570. K. M. Setton. « *The Emperor John VIII slept here...* » — Speculum 33 (1958) 222-228.

M. S. publie et traduit en anglais quelques folios du ms. *Florence Naz. Magliab. Cl. VI. 132* (f. 108-110), memorandum écrit en italien par Jean de' Pigli, et décrivant une journée (27 juillet 1439) que l'empereur Jean VIII Paléologue passa à Peretola, à quelques milles de Florence, après avoir participé au concile.
F. V.

2571. F. R. Goff. *The Postilla of Guillermus Parisiensis.* — Gutenberg-Jahrb. 34 (1959) 73-78.

Le dominicain Guillaume de Paris — qu'il ne faut pas confondre avec Guillaume Peyraut — écrivit sa *Postilla super epistolas et evangelia* de l'année liturgique en 1437. L'ouvrage connut une large diffusion, surtout en Allemagne, et l'on en compte plus d'une centaine d'éditions incunables. M. G. en dresse ici la liste et donne la description bibliographique de deux d'entre elles (Lyon, 23 avril 1489, et Lyon, 5 juin 1497) que possède la Bibliothèque du Congrès à Washington. H. B.

2572. P. Sambin. *Ricerche di storia monastica medioevale* (Miscellanea erudita, 9). — Padova, Editrice Antenore, 1959 ; in 8, 197 p. et 1 pl. L. 200.

Parmi les études contenues dans ce recueil, signalons (p. 57-67) les notes biographiques sur le réformateur de l'abbaye de Sainte-Justine à Padoue, Louis Barbo († 1443) : études universitaires, profession monastique, participation controversée au concile de Constance, rapports avec Martin V et Eugène IV. M. S. s'était déjà occupé de ces questions (voir *Bull.* VII, n° 1914) à propos du récent ouvrage de dom I. Tassi sur Louis Barbo (voir *Bull.* VII, n° 1145). Pour le reste du volume, voir *Rech. Théol. anc. méd.* 27, 1960, 373). G. M.

2573. G. Cremaschi. *Testi umanistici in codici della Biblioteca civica di Bergamo.* — Aevum 33 (1959) 266-273.

M. C. signale quelques manuscrits de la Bibliothèque de Bergame contenant des écrits ou des traductions de Leonardo Bruni (*Xenophontis Apologia pro Socrate, Demosthenis vita, Cicero novus, Basilii Epistola de utilitate studii in libros gentium, Oratio contra hypocritas*), de Pierre-Paul Vergerio (*De ingenuis moribus et liberalibus studiis adolescentiae*), du Pogge (*De avaritia*, dont M. C. indique quelques variantes avec les textes édités), et de Guarino de Vérone (*De liberis educandis*, traduction de Plutarque). H. B.

2574. D. Foucher. *La notion de personne d'après Capréolus et Billot.* — Revue thomiste 56 (1956) 659-687.

Cet article consiste en un examen simultané de la pensée de Capréolus et du P. Billot S. J. sur la notion de personne ; mais le médiéviste pourra y trouver rassemblés les textes de Capréolus, surtout ceux des Commentaires du Ier et du IIIe livre des Sentences, et subsidiairement de quelques autres traités. Le P. Billot lui paraît bien en continuité avec Capréolus : « La personnalité, pour eux, est un additif positif, à savoir : l'*esse* propre, qui manque précisément dans l'humanité du Christ, et non cette ordination transcendantale à l'*esse* qui constitue intrinsèquement et inséparablement toute nature individuelle créée ».

F. V.

2575. R. Ridolfi. *Giunte e correzioni al « Gesamtkatalog der Wiegendrucke ».* III : *Cicerchia : Passione di Gesù Cristo.* — Bibliofilía 61 (1959) 233-242.

La *Passione di Gesù Cristo*, poème populaire du XIVe siècle, est une libre versification des *Meditationes vitae Christi* de Jean de Caulibus (Pseudo-Bona-

venture). Le « Gesamtkatalog » en énumère six éditions incunables. Une septième y avait déjà été ajoutée par T. Accurti et une huitième par M. R. lui-même. Il en fait connaître ici une neuvième, qui n'existe plus d'ailleurs qu'à l'état fragmentaire et qu'il attribue à l'imprimeur florentin Barthélemy de' Libri vers 1498. Par contre il raie le n° 6707 de la liste du « Gesamtkatalog », en montrant que cette édition ne peut être que des environs de 1515 et d'un typographe inconnu. H. B.

2576. F. Banfi. *Le fonti per la storia di S. Giovanni da Capestrano.* — Studi francesc. 53 (1956) 299-344.

Ces sources sont les relations de Jean de Tagliacozzo sur l'activité de saint Jean de Capistran (1456-61) ; la *Vita* de Jérôme d'Udine (1457) ; la *Praeconizatio Capistrani* de Pierre Soproni (1459-61) ; la *Vita* de Nicolas de Fara (1462) ; celle de Christophe de Varese (1462-63) ; celle de Théophile (Côme, 1479). Pour chacune de ces œuvres, M. B. donne de patientes descriptions des manuscrits, des éditions, des versions, sans négliger les bibliographies correspondantes. Il va sans dire que toute biographie de saint Jean de Capistran devra désormais tenir compte de cet article. F. V.

2577. A. Chiappini O. F. M. *Prospetto cronologico della vita di S. Giovanni da Capestrano.* — Studi francesc. 53 (1956) 203-220.

Cet article est précieux : il résume, une année après l'autre, les événements qui jalonnent l'existence de saint Jean de Capistran (1386-1456). L'auteur se base sur la biographie du P. J. Hofer C. SS. R. (Innsbruck 1936 ; traduction italienne, Aquila 1955). F. V.

2578. A. Matanich O. F. M. *San Giovanni da Capestrano, oratore pontificio, apostolo e difensore della « Repubblica cristiana ».* — Studi francesc. 53 (1956) 225-251.

C'est sous Eugène IV, puis Nicolas V et Calliste III que se situent les missions de saint Jean de Capistran, surtout comme défenseur de la « Respublica christiana » contre le danger turc. Son activité fut spécialement efficace à l'occasion de la victoire de Belgrade, le 22 juillet 1456 ; c'est à cet épisode que s'attache surtout le P. M. F. V.

2579. L. Spätling O. F. M. *San Giovanni da Capestrano, campione dell'Europa unita.* — Studi francesc. 53 (1956) 252-274.

Contribution biographique, s'attachant surtout au rôle de saint Jean Capistran comme défenseur de l'unité européenne menacée par les progrès de l'Islam. F. V.

2580. M. Bertagna O. F. M. *S. Giovanni da Capestrano a Siena.* — Studi francesc. 53 (1956) 385-389.

Les séjours de saint Jean de Capistran à Sienne se placent en 1423-24, en 1443 et en 1448-49. Le P. B. retrace ce qu'on peut en savoir en se basant parfois sur des sources manuscrites. F. V.

2581. R. Pratesi O. F. M. *I documenti per la canonizzazione di S. Gio-*

vanni da Capestrano contenuti nel ms. Marciano cl. XIV, n. CCXLVI. — Studi francesc. 53 (1956) 364-377.

Le P. P. décrit les folios de ce manuscrit de Venise qui contiennent des documents relatifs à la canonisation de saint Jean de Capistran. Il publie ensuite quelques-uns de ceux-ci : une lettre inédite d'Étienne de Wassan, vicaire provincial de Hongrie ; un éloge anonyme inédit de saint Jean de Capistran ; une lettre inédite de Mathias, roi de Hongrie, aux cardinaux ; des lettres inédites du vicaire général à Jean de Tagliacozzo et de Jacques de la Marche au même ; enfin quelques fragments, sans doute inédits, de la *Praeconizatio* de Pierre Soproni. F. V.

2582. R. PRATESI O. F. M. *Lettera della Signoria di Firenze per la canonizzazione di Giovanni da Capestrano (11 luglio 1459).* — Studi francesc. 53 (1956) 378-381.

Cette lettre se lit dans *Florence, Archivio di Stato, Signori, Missive Iª Cancelleria, vol. 42,* f. 136. Elle est adressée à l'empereur, au roi des Romains et aux princes et seigneurs du Saint-Empire. Le P. P. la publie et donne quelques indications sur son contexte historique. F. V.

2583. L. LUSZCZKI O. F. M. *Notae critico-historicae de manuscriptis sermonum S. Joannis de Capistrano.* — Studi francesc. 53 (1956) 345-363.

Le P. L. examine d'abord les 437 sermons retenus comme authentiques par le P. A. CHIAPPINI O. F. M. (*La produzione letteraria di S. Giovanni da Capestrano,* Gubbio 1927) : de ce recueil, 234 sont bien son œuvre ; les autres sont soit certainement inauthentiques, soit douteux, soit des copies d'autres auteurs. Ces sermons correspondent à l'activité de saint Jean de Capistran en Italie jusqu'en 1451. De 1451 à 1456, d'autres sermons ont été transcrits à l'audition : il s'agit alors de son activité hors d'Italie. Le P. L. souligne la valeur documentaire de ce double ensemble. F. V.

2584. L. LUSZCZKI O. F. M. *De manuscriptis sermonum S. Ioannis de Capistrano.* — Antemurale (Institutum historicum Polonicum Romae) 5 (1959) 127-129.

Résumé d'une conférence sur la tradition manuscrite des sermons de saint Jean de Capistran. Parmi les quelque 500 sermons dits autographes qui lui sont attribués, environ 300 seulement sont authentiques. Aucun autographe n'existe en dehors d'Italie et, pendant sa plus grande période d'activité (1451-56), l'orateur n'ayant pas le temps d'écrire ses sermons, il n'en reste que des reportations. Le P. L. choisit comme exemple les sermons prononcés à Ratisbonne, dont il reste différentes reportations dans *Clm 5844* et *18626, Strasbourg 116* et *Vienne Nat. 3693.* Il compare ces différents témoins entre eux pour en apprécier le degré de fidélité. Le meilleur et celui qui donne l'idée la plus exacte de l'éloquence du saint est *Clm 18626.* H. B.

2585. O. BONMANN O. F. M. *L'epistolario di S. Giovanni da Capestrano nel corso dei secoli.* — Studi francesc. 53 (1956) 275-298.

Le principal mérite de cet article est de donner une analyse des travaux qui,

depuis ceux du P. A. Masci O. F. M. (1906 et 1914), ont étudié la vie et l'œuvre de saint Jean de Capistran. Quant à ses lettres, le P. B. en examine les recueils divers publiés au cours des siècles ; ils font souhaiter que paraisse sans retard l'édition moderne ordonnée par le Ministre général des Frères Mineurs en 1952.

F. V.

2586. F. Biccellari O. F. M. *Lettera inedita del B. Alberto da Sarteano a S. Giovanni da Capestrano.* — Studi francesc. 53 (1956) 382-384.

Cette lettre, de 1446, est contenue dans *Naples Naz. V. F. 18*, f. 60-61. Son auteur était supérieur de Jean de Capistran, comme ministre général de l'Ordre franciscain. F. V.

2587. I. Colosio O. P. *Due discorsi inediti di S. Antonino sulla Passione di Cristo* (Testo latino e traduzione). — Rivista Ascet. Mistica 4 (1959) 324-352.

Il s'agit d'abord du sermon que le P. C. intitule *De fructibus eius*, pour la fête de l'Exaltation de la Croix (d'après *Florence Riccard. 308*, p. 126-128) ; puis du sermon *De quadruplici diffidentia*, pour le dimanche de la Passion (d'après *Florence Naz. Magliab. A. 8. 1750*, p. 43-44). La transcription du texte latin est modernisée. F. V.

2588. L. Vereecke C. SS. R. *La théologie du dimanche selon saint Antonin de Florence († 1459).* — Sciences ecclésiastiques 11 (1959) 345-363.

Cette théologie se découvre dans la *Summa theologica* de l'archevêque de Florence, titre IX. Ce titre étudie l'*acidia*, dont une des formes, dit le chapitre 7, est la négligence dans l'observation des fêtes et du dimanche. Le P. V. analyse ce passage, d'abord dans ses données théologiques, puis juridiques. Il remarque tout ce qu'Antonin doit à saint Thomas, surtout dans la partie spéculative ; mais, assez éclectique, le Florentin s'inspire d'autres sources encore, où l'on note le *Corpus iuris*, la Somme de Raymond de Peñafort et le commentaire de cette dernière par Guillaume de Rennes. F. V.

2589. I. Colosio O. P. *Il Crocifisso e S. Antonino.* — Rivista Ascet. Mistica 4 (1959) 305-323.

Le P. C. rassemble les textes et les témoignages montrant la place du crucifix dans la vie de saint Antonin de Florence, et celle de la passion dans sa prédication et dans son œuvre de direction spirituelle. F. V.

2590. F. Giardini O. P. *La dottrina dell'orazione nella « Summa » di S. Antonino.* — Rivista Ascet. Mistica 4 (1959) 256-278.

Cette doctrine se découvre dans la IVe partie, titre V, chapitre 8, de la *Summa theologica*, section qui correspond à la Somme théologique de saint Thomas, II^a II^ae, q. 83. Le P. G. commente le texte de saint Antonin, compare ses divers paragraphes à l'enseignement de saint Thomas et souligne l'originalité de l'archevêque de Florence, non pas dans les questions théoriques, mais dans les applications de la doctrine à la prédication et à la direction spirituelle. F. V.

2591. G. Di Agresti O. P. *La direzione spirituale negli scritti di S. Antonino.* — Rivista Ascet. Mistica 4 (1959) 229-255.

Se basant surtout sur la *Summa theologica* et les œuvres mineures (notamment l'*Opera a ben vivere* et la *Regola di vita cristiana*), le P. Di A. décrit les aspects divers que prend l'enseignement de saint Antonin de Florence sur la direction spirituelle : la nécessité du directeur, ses qualités, les conditions de la bonne direction. Quelques pages sur Antonin comme directeur spirituel achèvent l'article. F. V.

2592. T. S. Centi O. P. *S. Antonino in lode dello stato religioso.* — Rivista Ascet. Mistica 4 (1959) 279-289.

Saint Antonin a traité *De statu religiosorum* dans sa *Summa theologica*, IIIe partie, titre XVI. Le P. C. analyse cette section, en traduit en italien de larges extraits et s'étend particulièrement sur la doctrine d'Antonin concernant les avantages spirituels de la vie religieuse. F. V.

2593. B. M. Lenzetti O. P. *Gesù, formatore degli Apostoli, come modello dei maestri dei novizi secondo S. Antonino e il B. Giovanni Dominici.* — Rivista Ascet. Mistica 4 (1959) 290-304.

Le P. L. paraphrase les « douze règles » pour la réception et la formation des novices qu'on lit dans la *Summa theologica* de saint Antonin de Florence, IIIe partie, titre XVI, *De statu religiosorum*, chapitre 7, § 4. En cet endroit, Antonin reproduit un petit traité du Bx Jean Dominici O. P. († 1419), qui fut son maître dans l'ordre dominicain. F. V.

2594. L. Meier O. F. M. *Die Firmungslehre des Kilian Stetzing.* — Zeitschr. kathol. Theol. 79 (1957) 190-200.

Ce théologien franciscain commenta les Sentences à l'université d'Erfurt de 1430 à 1432. Sa doctrine sur la confirmation se lit au livre IV, dist. 7. On peut en trouver le texte dans les manuscrits suivants : *Berlin Staatsbibl. lat. 563* et *lat. 572, Bielefeld Gymnasialbibl. 4, Breslau Univ. I. F. 186, Flaurling Rissbibl. 2, Limburg (Lahn) Seminarbibl. Cod. bei Inkunabel 34, Lüneburg Stadtbibl. Theol. Qu. 21, Magdebourg Stadtbibl. 50, Munich Staatsbibl. lat. 8946.* C'est sur ce dernier manuscrit que le P. M. se base pour citer de nombreux extraits et analyser la distinction en question. Sans avoir déjà la précision qu'on trouvera bientôt dans le *Decretum pro Armenis* et dans les décrets et canons du concile de Trente, la doctrine du docteur franciscain prend place dans le travail d'élaboration théologique qui y conduit. F. V.

2595. C. A. Webb, V. Scholderer. *Berthold Rupper, Printer of the « Sermones Meffreth ».* — Library, Ser. V, 15 (1960) 1-7.

Grâce à deux feuillets trouvés à Cambridge d'une édition incunable d'un recueil de sermons sur l'année liturgique appelés *Sermones Meffreth* ou *Hortulus regine*, MM. W. et Sch. ont pu identifier l'imprimeur bâlois de cette édition resté jusqu'ici anonyme et appelé pour cette raison « imprimeur des *Sermones Meffreth* ». Il se nomme lui-même dans un passage des feuillets : c'est Berthold Ruppel, le plus ancien des imprimeurs de Bâle, bien connu par ailleurs. Dans le passage en question il s'agit d'une mise en garde des lecteurs envers la doctrine

exposée dans certains sermons du recueil et opposée à l'immaculée conception de la Vierge. Cette mise en garde est l'œuvre du chartreux Jean de Lapide, c'est-à-dire Jean Heynlin de Stein, docteur de Paris, entré chez les chartreux de Bâle en 1487. Elle est datée du 21 avril 1488 et Ruppel l'a reprise à l'édition d'un autre imprimeur bâlois, Nicolas Kesler, du 24 mai 1488. On ignore l'identité de l'auteur de ces sermons. A cause de son attitude dans la question de l'immaculée conception, MM. W. et Sch. pensent qu'il s'agit d'un dominicain. Il dit avoir terminé la *Pars de sanctis* en 1443. H. B.

2596. T. LUPO. *Validità della tesi gerseniana sull'autore della « Imitazione di Cristo »*. — Salesianum 22 (1960) 56-106.

Cet article veut répondre à l'édition diplomatique du manuscrit de Bruxelles de l'*Imitatio* faite par M. L. M. J. DELAISSÉ (voir *Bull.* VII, nº 2751) et au volume de dom J. HUIJBEN et du P. P. DEBONGNIE sur *L'auteur ou les auteurs de l'Imitation* (voir *Bull.* VIII, nº 870). M. L. reprend la question dans toute son ampleur et croit pouvoir conclure d'un nouvel examen du contenu de l'*Imitatio*, historique, textuel, paléographique et philologique, que celle-ci est l'œuvre du mythique Gersen ; Thomas a Kempis n'en aurait été que le copiste. Où l'on suit plus volontiers l'auteur, c'est quand il rejette les attributions à Gerson, Thomas Gallus et Gérard Groote. On remarque un tableau de manuscrits, italiens et « transalpins », qui seraient antérieurs à Thomas a Kempis, et de manuscrits postérieurs, tous « transalpins », favorables à Gersen, dit M. L., alors que ces manuscrits parlent de Gerson (p. 72-76) ! Attendons avec confiance les réponses de M. Delaissé et du P. Debongnie... F. V.

2597. M. PAHNCKE. *Zur handschriftlichen Überlieferung des « Frankfurters » (« Theologia deutsch »)*. — Zeitschr. deutsches Altertum deutsche Liter. 89 (1958-59) 275-280.

Comme introduction à l'annonce par M. Ruh de la trouvaille d'un nouveau manuscrit de la *Theologia deutsch* (voir *Bull.* VIII, nº 2598), M. P. fait le point de nos connaissances actuelles touchant la tradition manuscrite de ce traité. Jusqu'à ces derniers temps on ne disposait que des deux éditions de Luther (partielle, ch. 7-26, en 1516 ; complète, ch. 1-54, en 1518) et du manuscrit de 1497, originaire de l'abbaye cistercienne de Bronnbach et incorporé après 1930 à la Stadtbibliothek de Francfort-sur-le-Main (*germ. 8º 30*). Dès 1937 M. P. avait découvert dans *Dessau Landesbibl. Cod. Georg. 44*, un nouveau texte complet daté de 1477. Cette trouvaille passa cependant à peu près inaperçue. Parmi les manuscrits eckhartiens recensés par J. Quint en 1941 M. P. repère encore un fragment du traité (ch. 7-9), écrit en 1473. Une comparaison de ces différents témoins permet déjà d'établir un point important : la vingtaine d'additions plus ou moins conséquentes qu'on relève dans le manuscrit de Francfort, n'appartiennent pas, comme on l'a cru, au texte original et au contraire les éditions luthériennes apparaissent fidèles aux manuscrits les plus anciens.
H. B.

2598. K. RUH. *Eine neue Handschrift des « Frankfurters ». Cod. 482 der Münchener Universitätsbibliothek*. — Zeitschr. deutsches Altertum deutsche Literatur 89 (1958-59) 280-287.

M. R. a découvert dans *Munich Univ. 482*, f. 31^{r}-49^{r}, au milieu de sermons et traités de théologie spirituelle (entre autres Tauler et Eckhart), un texte

fragmentaire de la *Theologia deutsch* (ch. 1-26). Aucune indication ne permet de préciser l'origine du manuscrit ; sa langue est du bavarois du nord et les six différentes mains qui l'ont écrit appartiennent à la seconde moitié du XVe siècle. Des divergences relevées entre le seul manuscrit connu jusqu'à ces derniers temps (aujourd'hui *Francfort-sur-le-Main Stadtbibl. germ. 8° 30*; voir *Bull.* VIII, n° 2597) et l'édition luthérienne de 1518 on avait généralement conclu en accusant Luther d'y avoir introduit des modifications dans le sens de ses idées réformatrices. Ce nouveau témoin prouve qu'il n'en est rien : Luther n'a fait ni ratures ni additions, ni même retouches de détail au texte qu'il éditait, car le manuscrit y correspond tout à fait. Au dernier moment M. R. signale encore la présence des chapitres 1-3 de cette même rédaction dans *Saint-Gall Stiftsbibl. 1014.*

H. B.

2599. G. BARING. *Ludwig Hätzers Bearbeitung der « Theologia Deutsch » Worms 1528. Ihr Druck und ihre Handschrift von 1528, ihre Nachwirkung und ihr Verhältnis zu Luthers Ausgabe von 1518.* — Zeitschr. Kirchengesch. 70 (1959) 218-230.

M. B. décrit le manuscrit de cette version revisée de la *Theologia deutsch, Munich Staatsbibl. germ. 854*, puis l'impression qui en fut faite en 1528 à Worms (quelques exemplaires en existent encore). Le reviseur ne s'est pas contenté d'améliorer le style ; ses tendances spiritualisantes et « baptistes » s'y font jour. Mais les éditions allemandes ultérieures, sauf quelques exceptions très rares, sont restées fidèles à l'édition de Luther. F. V.

2600. H. D. L. VERVLIET. *Typographica Plantiniana.* I : *Ter inleiding : De studie van het zestiende-eeuwse letterbeeld en het geval van « La théologie germanique » (Plantin, 1558).* — Gulden Passer 37 (1959) 170-178.

Il existe une édition latine et une édition française de la *Theologia deutsch* sorties des presses de Christophe Plantin d'Anvers et toutes deux datées de 1558. L'examen minutieux auquel se livre M. V. des caractères employés pour la seconde, montre que celle-ci est manifestement antidatée. Il faut la situer en 1579 ou 1580. Peut-être l'imprimeur craignait-il le mauvais renom dont jouissait, auprès des calvinistes aussi bien que des catholiques, Sébastien Castellio, auteur de la traduction du traité, ou fut-ce simplement pour n'avoir pas à renouveler le privilège qu'il avait obtenu pour l'édition latine de 1558. H. B.

2601. R. KESTENBERG-GLADSTEIN. *The « Third Reich ». A Fifteenth-Century Polemic against Joachism, and its Background.* — Journal Warburg Courtauld Institutes 18 (1955) 245-295.

Le concept de *tertius status* a une longue et suggestive histoire, dont bien des moments et des aspects restent à éclaircir. Mme K.-G. présente une polémique du XVe siècle sur ce sujet. Il s'agit d'une *Questio quodlibetaria*, traitée lors d'une dispute solennelle à l'université d'Erfurt, en 1466, par un ermite de Saint-Augustin, Jean Dorsten, qui fut véritablement, de 1465 à 1480, le guide intellectuel de ce centre universitaire. Cette *Questio* est énoncée en ces termes : *Utrum tertius status quem Joachim abbas imaginatur et hereticorum conventiculum minatur catholice venturus astruatur postquam annus Domini millesimus*

CCCCLXXI compleatur? Après une introduction, Dorsten y expose les vues de Joachim sur ce troisième *status* et sur le *status* actuel ; puis celles des hérétiques de son temps qui ont repris ces idées joachimites ; finalement il caractérise l'attitude de l'Église vis-à-vis de ce faux enseignement.

Dorsten, malgré son attitude hostile, est captivé par la logique interne du raisonnement de Joachim et par ses vues d'ensemble sur le « troisième âge ». Mais plus d'une fois il puise à des sources pseudo-joachimites. Quant aux « hérétiques scandaleux », cause de cette « disputatio », ce sont les disciples de Jean et Livin de Wirsberg, les « Wirsbergers », qui interprètent les « trois jours » de la Bible à la lumière des vues prophétiques joachimites. De là l'aspect politico-social, révolutionnaire de leur doctrine et leur justification de la résistance au pouvoir. Le texte de la *Questio* de Dorsten est conservé dans deux manuscrits : *Giessen Univ.-Bibl. 696* et *Trèves Stadtbibl. 2064*. En appendice de cet article, M. J. B. Trapp en présente une version abrégée avec annotations (p. 266-282). A Erfurt encore, en 1486, un auteur anonyme traitera une nouvelle fois, dans une *Questio*, de cet âge final.

Pour mieux faire saisir le fondement historique de cette polémique, Mme K.-G. a longuement exposé dans les premières pages de son étude la notion de troisième âge dans l'Italie du XIIIe siècle : d'après Joachim de Flore, chez les Hohenstaufen (idée impériale), chez les Spirituels franciscains (aspect religieux) et chez les « Fratres Ordinis Apostolorum » (aspect social). Elle présente également deux versions de la prophétie joachimite en Allemagne et en Bohême, du XIIIe au XVe siècle.

Cette étude constitue un apport très précieux et original à l'étude de ce concept, dont l'aspect prophétique fut encore récemment mis à contribution par le national-socialisme hitlérien. G. M.

2602. L. R. RYAN. *Doctrine and Dramatic Structure in « Everyman »*. — Speculum 32 (1957) 722-735.

M. R. met en relief le caractère dramatique de ce poème, équivalent anglo-saxon de l'*Elckerlijc* flamand, caractère qui éclaire sa portée doctrinale. Son auteur répond à l'éternelle question : que doit faire l'homme pour être sauvé. F. V.

2603. D. BALBONI. *Appendice ad « Una Bibbia postillata dal Savonarola »*. — Bibliofilía 61 (1959) 181-182.

A propos de la Bible latine récemment acquise par la Biblioteca civica de Ferrare et dont les annotations manuscrites sont attribuées par M. R. Ridolfi à Savonarole (voir *Bull.* VIII, no 1746), M. B. confirme la date que ce dernier leur proposait : 1479-1482. Divers documents des archives du couvent dominicain de Sainte-Marie-des-Anges attestent en effet la présence de Savonarole à Ferrare pendant ces années. H. B.

2604. C. SANTORO. *Incunabulo Trivulziano postillato da Savonarola*. — Bibliofilía 61 (1959) 176-178.

Mme S. attire l'attention sur un incunable de la Biblioteca Trivulziana de Milan contenant la *Vita Christi* de Ludolphe de Saxe. Imprimé à Brescia en 1495, il contient de nombreuses annotations manuscrites d'une fine écriture cursive humaniste, dans laquelle les spécialistes ont reconnu la main de Savonarole. Ces notes mériteraient un examen plus poussé. H. B.

XVIe s. **2605.** C. Piattoli. *La vera data di nascita di Pietro Crinito (22 maggio 1474).* — Bibliofilía 61 (1959) 179-181.

M. P. relève une erreur commise par M. C. Angeleri dans ses *Contributi biografici sull' umanista Pietro Crinito, allievo del Poliziano* (dans *Rivista storica degli Archivi toscani* 5, 1933, 49) au sujet de la date de naissance de Pierre Crinito. D'après le registre authentique du baptistère de Florence, l'auteur du *De honesta disciplina* n'est pas né le 9 janvier 1475, mais le 22 mai 1474. M. P. publie en outre le texte de son acte d'émancipation de la tutelle paternelle, du 31 août 1502.

H. B.

2606. A. Walz O. P. *La polemica domenicana pretridentina (1518-1545).* — Sapienza 9 (1956) 469-487.

Du Ve concile du Latran, en 1517, au concile de Trente, la part prise par les dominicains dans les discussions doctrinales soulevées par la Réforme est loin d'être négligeable. Le P. W. expose l'impulsion donnée par les Maîtres généraux de l'ordre, si bien qu'un grand nombre de théologiens se distinguèrent bientôt. Le P. W. ne parle pas seulement des plus connus d'entre eux, comme Ambroise Catharin, Cajetan ou Sylvestre de Ferrare, mais de nombreux autres, surtout d'origine allemande ; il indique où trouver des renseignements à leur sujet.

F. V.

2607. F. Navajas. *La doctrina de la gracia en Diego de Deza O. P. (1443-1523).* — Archivo teológ. granad. 20 (1957) 5-153.

Après une introduction sur la biographie, les œuvres et la pensée théologique de ce maître dominicain de Salamanque, M. N. entreprend de décrire ses conceptions sur la situation de l'homme sans la grâce, ce qui l'amène à étudier l'homme avant le péché, puis le péché originel et enfin l'état de l'homme déchu. Il examine ensuite le processus par lequel l'homme retrouve la grâce : la préparation de la justification, la justification elle-même, le fruit de la justification ou mérite. M. N. souligne l'apport augustinien dans cette théologie d'inspiration thomiste, les possibilités de la nature déchue y étant fort réduites et la nécessité de la grâce actuelle médicinale y étant exaltée. F. V.

2608. F. Gilbert. *The Composition and Structure of Machiavelli's «Discorsi».* — Journal History Ideas 15 (1953) 136-156.

M. G. est convaincu qu'un examen de la composition et de la structure des *Discorsi* peut éclairer grandement la signification de l'œuvre. Il analyse l'usage qu'y fait Machiavel de Tite-Live et en tire la conclusion qu'on doit distinguer deux stades dans l'élaboration de cet écrit : le premier est celui d'un commentaire suivi de la première décade de Tite-Live, sans intention de présenter un traité systématique de politique ; cette intention n'apparaît qu'au second stade, où les matériaux sont redistribués en trois groupes distincts, lesquels, pourvus d'introductions et de conclusions, forment les trois livres de l'ouvrage. Ce dernier réajustement se placerait en 1517, tandis que l'idée première du commentaire ne remonterait qu'à 1515, au moment où Machiavel commençait à fréquenter les réunions des jardins Rucellai à Florence. D'autre part les 18 premiers chapitres du livre I des *Discorsi* se présentent avec un caractère tout particulier qui les distingue du reste. Machiavel y expose ses idées fondamentales sur la nature des institutions républicaines et c'est à ces chapitres qu'il ferait allusion dans le

Principe. Ils auraient donc été écrits avant ce dernier, en 1513. Grâce à cette chronologie M. G. se croit en mesure d'esquisser avec plus de fidélité l'évolution intellectuelle de Machiavel, en même temps que celle de ses goûts littéraires, lesquels trahissent davantage avec les années l'influence humaniste. H. B.

2609. J. H. Hexter. *Seyssel, Machiavelli, and Polybius VI : the Mystery of the Missing Translation.* — Studies in the Renaissance 3 (1956) 75-96.

2610. G. Sasso. *Intorno alla composizione dei « Discorsi » di Niccolò Machiavelli. Note ed appunti.* — Giornale stor. Letter. ital. 134 (1957) 482-534 ; 135 (1958) 215-259.

Jusqu'à ces dernières années on admettait généralement que les *Discorsi* n'étaient pas sortis d'un jet de la plume de Machiavel, mais on plaçait le livre I en 1513, avant le *Principe*, et le reste après cet ouvrage, en ajoutant que l'auteur, entre 1514 et 1519, s'y était remis à plusieurs reprises, l'avait retravaillé et complété. L'étude de M. F. Gilbert (voir *Bull.* VIII, n° 2608) vint remettre cette chronologie en question en concluant que, selon lui, Machiavel n'avait commencé à écrire les *Discorsi* qu'en 1515 et les avait terminés en 1517, exception faite des 18 premiers chapitres du livre I, lesquels, ne cadrant pas avec le commentaire de Tite-Live, seraient antérieurs à 1515. MM. H. Baron et J. H. Hexter emboîtèrent le pas, accentuant encore la rigueur de ces conclusions. Pour M. Baron, même les 18 premiers chapitres du livre I ne peuvent être antérieurs à 1515 (voir *Bull.* VIII, n° 2120), tandis que M. H. soulève la question de l'emploi du livre VI de Polybe dans ces 18 chapitres, alors que le *Principe* l'ignore et que ce livre ne fut traduit du grec par Jean Lascaris qu'en 1529 pour sa partie militaire et en entier seulement en 1549. M. H. croit trouver la solution de ce « mystère » en supposant des relations personnelles antérieures entre Machiavel et Lascaris à Florence. Il signale un cas parallèle dans l'utilisation de ce même livre VI de Polybe par *La Grant Monarchie de France*, composée en 1515 par Claude de Seyssel, autre ami de Lascaris. Celui-ci aurait déjà possédé à cette date une traduction complète du livre VI de Polybe et il aurait pu la laisser utiliser dans son entourage. D'autre part Lascaris et Machiavel ont pu se rencontrer à cette époque aux réunions des « Orti Oricellari » à Florence.

M. S. ne se laisse guère impressionner par ces belles hypothèses. Il examine à la loupe tous les arguments avancés par M. H. et les trouve plus ingénieux que probants. Une étude doctrinale du traité de Seyssel ne permettrait certes pas de conclure que son auteur n'a pas lu Polybe, mais pas davantage qu'il l'a lu (bien des doctrines, par exemple celle du bien commun, peuvent lui venir d'ailleurs). Par contre aucun indice textuel n'appuie les vues de M. H. M. S. retient cependant son hypothèse en la transformant un peu : Machiavel, qui ignorait le grec, se serait fait traduire ce livre VI de Polybe par un des érudits qui ne manquaient pas dans son entourage à Florence. Par ailleurs M. S. admet les vues de M. Gilbert touchant les 18 premiers chapitres du livre I des *Discorsi*, mais pour d'autres raisons que lui. Touchant l'ordonnance primitive de l'œuvre, les époques des reprises, l'ampleur des remaniements et la date exacte du point final, il sera difficile de sortir de l'incertitude. H. B.

2611. F. Gilbert. *The Concept of Nationalism in Machiavelli's « Prince ».* — Studies in the Renaissance 1 (1954) 38-48.

Le dernier chapitre du *Prince*, appel à l'unité italienne, a déjà fait couler beaucoup d'encre. Après que L. Ranke y eut reconnu l'essentiel de la pensée politique de Machiavel et fait de celui-ci le prophète du nationalisme italien, F. Meinecke se demanda s'il fallait y voir plus qu'un artifice de style, une péroraison à la manière humaniste. Cette question le mena à examiner celle de l'unité de composition du traité et il conclut qu'il n'avait pas été écrit d'un seul jet, mais en plusieurs sections distinctes. Cette thèse fut vigoureusement rejetée par F. Chabot. Pour éclairer le problème, M. G. reprend l'examen des idées exprimées dans ce dernier chapitre du *Prince*, en les comparant aux autres manifestations du nationalisme italien à cette époque. Il montre comment et en quoi Machiavel s'en distingue, si l'on saisit le sens réel des formules assez semblables par lesquelles les différents partis politiques faisaient appel au sentiment de l'unité du peuple italien. H. B.

2612. G. Picard S. J. *Puissance naturelle et qualité possible.* — Sciences ecclésiastiques 9 (1957) 129-145.

Par ces deux expressions, le P. P. désigne deux espèces du prédicament qualité : *potentia naturalis* et *passio*. Son but est d'examiner ce qui les sépare selon l'enseignement des scolastiques commentant sur ce point Aristote. En fait, son article se borne à l'examen de Cajetan, dont le point de départ en la matière est le commentaire de saint Thomas, *Summa theol.*, Iª IIªᵉ, q. 49, a. 2. Interprétant sa pensée, le P. P. rejette, parce que non universellement vraies, quatre « énonciations » regardant soit la puissance naturelle, soit la qualité possible. La seule « énonciation » qui lui paraisse universellement vraie et fidèle à la pensée de Cajetan, est la suivante : « Toute puissance naturelle est soit un principe d'action, soit un principe de passion ». F. V.

2613. P. I. Bell. *The Trial of Thomas More.* — Month 209 (1960) 325-329.

Récit du procès et de la condamnation de Thomas More, le 1ᵉʳ juillet 1535. L'auteur situe ces événements dans le contexte, à la fois politique et religieux, des années antérieures et passe en revue les charges retenues contre le Chancelier. F. V.

2614. P. Mesnard. *Un texte important d'Érasme touchant sa « Philosophie chrétienne ».* — Revue thomiste 47 (1947) 524-549.

Ce texte est la lettre à Paul Volz, abbé du monastère de Hugstofen. Datée de Bâle, 14 août 1518, cette lettre, dit M. M., donne « l'essentiel de la pensée érasmienne sur la matière » et servit de préface à la nouvelle édition de l'*Enchiridion* qu'Érasme publia en 1518. M. M. en donne une analyse, puis une version française. F. V.

2615. L. Gardet. *Actualité d'Érasme.* — Revue thomiste 47 (1947) 550-560.

Réflexions sur la lettre d'Érasme à Paul Volz, traduite en français par M. P. Mesnard (voir *Bull.* VIII, nº 2614) : « Je crois que, face au mouvement luthérien de sécession, toujours plus accentué, la position existentielle foncière d'Érasme se présente comme un refus de se séparer de l'Église, une volonté de n'aller à Dieu et au Christ que par l'Église ». F. V.

2616. J. Boisset. *Les « Hécatonomies » de Lefèvre d'Étaples.* —Revue philos. de la France et de l'Étranger 150 (1960) 237-240.

M. B. attire l'attention sur l'insertion par Jacques Lefèvre d'Étaples, parmi les ouvrages qu'il a consacrés à Aristote, d'une collection de 700 propositions appelées *Hécatonomies*, extraites de la *République* (100 prop.) et des *Lois* (600 prop.) de Platon, selon la traduction latine de Marsile Ficin. Il la décrit d'après l'édition de Paris 1528 et cherche à déterminer les mobiles qui ont poussé Lefèvre à composer ce recueil. Il y voit un signe de l'influence des platoniciens italiens, que l'auteur avait appris à connaître lors de son voyage en Italie en 1488-89, et aussi une marque de la faveur dont jouissaient alors en France les écrits politiques de Platon. H. B.

2617. K. Pond. *Bernardino de Laredo.* — Month 207 (1959) 7-18.

Synthèse de la vie et de la doctrine de Bernardin de Laredo, basée sur sa biographie par le P. Fidèle de Ros O. F. M. Cap. (voir *Bull.* VI, nº 929) et la traduction anglaise de la *Subida del Monte Sion* par E. A. Peers (Londres 1952). F. V.

2618. A. Pazzini. *Saggio di analisi critica del pensiero paracelsiano.* — Rivista di Storia della Medicina 3 (1959) 171-180.

M. P. campe en quelques traits la physionomie spirituelle de Paracelse, qui fait figure de Janus entre le moyen âge et l'époque moderne. Il montre comment s'harmonisent sa formation néoplatonicienne, — il tient beaucoup de Marsile Ficin, — et son besoin de s'appuyer sur l'expérience, dont la source est individuelle et intérieure. « Le premier et suprême bien de la médecine, écrit Paracelse, est la Sagesse ». La science est fille à la fois de l'expérience et de la raison. D'autre part, c'est dans l'alchimie qu'on doit trouver les lois d'interprétation de la matière vivante et des phénomènes vitaux. Mais cette alchimie n'est pas celle des faiseurs d'or, c'est celle qui permet de suivre et de comprendre les processus vitaux. Tout cela était, par ailleurs, enveloppé d'une atmosphère d'hermétisme et de mysticisme scientifique qui ne rendait sa pensée accessible qu'aux seuls initiés. Ce sont là les grandes lignes d'une synthèse que M. P. extrait d'un petit ouvrage écrit par Paracelse en 1538, trois ans avant sa mort : le *Labyrinthe des médecins.* H. B.

2619. Bx Pierre Favre. *Mémorial.* Traduit et commenté par M. de Certeau S. J. (Collection « Christus », 4). — Bruges, Desclée De Brouwer, 1960 ; in 8, 457 p.

2620. M. de Certeau S. J. *Le texte du Mémorial de Favre.* — Revue Ascét. Myst. 36 (1960) 89-101.

Le P. de C. a fait revivre, dans une longue introduction qui occupe les cent premières pages de sa traduction du *Mémorial*, la figure d'un des disciples immédiats de saint Ignace de Loyola, le Bx Pierre Favre (1506-1546). Il ne vécut pas longtemps, mais les courtes années de sa vie furent remplies de missions de tout genre. Il prit part notamment au Colloque de Worms et à la Diète de Ratisbonne, à l'époque où des pourparlers étaient engagés avec les Réformés. Sans négliger son action comme fondateur de communautés de Jésuites en Espagne, on doit retenir ses interventions à la cour d'Espagne et à celle du Portugal. Il mourut en se rendant au concile de Trente. Son *Mémorial* couvre les quatre dernières

années de sa vie. Il a été rédigé en espagnol pour le premier quart (nº 1-119 de la traduction présente) et en latin pour le reste (nº 120-443), avec cependant parfois des emplois de l'autre langue en chacune de ces deux parties. L'autographe, précieux pour l'histoire de la Compagnie de Jésus naissante et pour l'histoire de l'Église au moment où s'ouvre le concile de Trente, est perdu. Mais il en reste seize copies, qui ont servi au P. de C. pour établir sa traduction. Il a donné la préférence à la meilleure de ces copies, le manuscrit de la Postulation des causes S. J. à Rome, en le contrôlant par les autres. L'article de la *Revue d'Ascét. et de Myst.* apporte les justifications nécessaires sur l'histoire du texte du *Mémorial.* Si l'on ajoute que la traduction elle-même est parsemée de notes explicatives, souvent étendues, on se rend compte de sa valeur. F. V.

2621. C. M. Abad S. I. *Unas anotaciones inéditas sobre los Ejercicios de San Ignacio compuestas por el Doctor Pedro Ortiz y su hermano Fr. Francisco.* — Miscelánea Comillas 25 (1956) 25-114.

2622. H. Bernard-Maître S. J. *Les « Annotations » des deux frères Ortiz sur le traité de l'élection des Exercices spirituels (vers 1541-1546).* — Revue Ascét. Myst. 34 (1958) 393-434.

Il s'agit des *Anotaciones* retrouvées par le P. A. dans le ms. *266* de la *Colección de Cortes* à l'Académie d'histoire de Madrid, f.45-83, et déjà mentionnées ici (voir *Bull.* VIII, nº 2152) : des développements complémentaires sur le même sujet sont donnés dans cet article des *Miscelánea Comillas*, de même que l'édition du texte manuscrit (p. 41-114). Quant au P. B.-M., il trace une esquisse biographique et bibliographique sur leurs deux auteurs : le franciscain « alumbrado » François Ortiz et son frère Pierre, docteur de Paris. Quelques notes font suite, sur les *Exercices* dans leur vie. Puis vient une comparaison attentive des *Exercices* et des *Anotaciones*, un examen des « autorités » alléguées par les frères Ortiz et un essai de situer le moment où les *Anotaciones* intervinrent dans l'élaboration des *Exercices*. En appendice, le P. B.-M. reproduit le bref de Clément VII nommant François Ortiz « prédicateur apostolique », quelques lettres de celui-ci, écrites de Torrelaguna et un fragment des *Exercices*. F. V.

2623. M. Olphe-Galliard S. J. *Érasme et Ignace de Loyola.* — Revue Ascét. Myst. 35 (1959) 337-352.

Dans les *Estudios ignacianos* qui ont rassemblé récemment les travaux du regretté P. P. de Leturia S. J. sur saint Ignace (voir *Bull.* VIII, nº 2146), on relève un article, datant de 1942 : *Sentido verdadero en la Iglesia militante* (t. II, p. 149-174). Le P. de L. y confronte les Règles d'orthodoxie, placées par Ignace à la fin des *Exercices*, et l'humanisme de l'époque, celui d'Érasme en particulier. Le P. O.-G. montre que les jugements du P. de L. sont excessifs, tant dans sa tendance à faire des Règles d'orthodoxie « une arme forgée contre les adversaires de l'Église à une époque déterminée » q e dans celle qui fait d'Érasme un ennemi sournois de l'Église. Des travaux r cents, judicieusement rappelés par le P. O.-G., corrigent ce « certain manque l'impartialité dont on relève des traces dans l'œuvre du P. de Leturia ». F. V.

2624. J.-M. Hanssens S. J. *L'originalité des Exercices spirituels ignaciens.* — Revue Ascét. Myst. 34 (1958) 300-325

Cette originalité se découvre dans les *Exercices* (et subsidiairement dans les

Directoires), en examinant le thème de la conformité de la vie chrétienne avec celle du Christ et, plus précisément, celui de l'« élection ». F. V.

2625. L. Regnault O. S. B. *Monachisme oriental et spiritualité ignatienne. L'influence de S. Dorothée sur les écrivains de la Compagnie de Jésus.* — Revue Ascét. Myst. 33 (1957) 141-149.

Les *Doctrines*, œuvre de saint Dorothée, dit l'Archimandrite ou de Gaza, ont peut-être été connues de saint Ignace de Loyola. Retenons ici les pages où cette question reçoit une réponse prudente mais affirmative : Dorothée « semble bien avoir été le seul à prescrire l'examen hebdomadaire et mensuel » (p. 145-147). Le reste de l'article est consacré aux héritiers spirituels de saint Ignace.
F. V.

2626. R. Ricard. *La place de saint Ignace de Loyola dans la spiritualité espagnole.* — Revue Ascét. Myst. 33 (1957) 121-140.

M. R. explique comment, « étant lui-même un mystique au sens le plus strict et le plus élevé, saint Ignace n'est pas un écrivain mystique » et comment il s'oppose de ce fait assez nettement aux écrivains mystiques espagnols du XVIe siècle. Les causes lui en paraissent être la jeunesse mondaine et même pécheresse d'Ignace, puis sa conversion, son souci de s'adresser à tous, le caractère international et missionnaire de son institut, ses voyages hors d'Espagne, ses pèlerinages, son souci de « rabaisser l'honneur mondain et surtout l'orgueil nobiliaire » propre aux Espagnols de son temps, et enfin le fait qu'il « n'est aucunement un écrivain ». Ce dernier point sépare M. R. du P. S. Sola S. J., qui s'est montré plus optimiste quant à la langue et au style de saint Ignace (*En torno al castellano de San Ignacio*, dans *Razón y Fe* 153, 1956, 243-274) ; mais M. R. maintient son point de vue dans une note additionnelle (p. 138-140). F. V.

2627. H. Rahner S. J. *Die « Anwendung der Sinn » in der Betrachtungsmethode des hl. Ignatius von Loyola.* — Zeitschr. kathol. Theol. 79 (1957) 434-456.

Le P. R., dans cette conférence donnée à Stuttgart le 3 mai 1957, établit ce que saint Ignace de Loyola entendait par « application des sens » : ces mots sont interprétés tantôt comme désignant une prière où domine l'imagination, tantôt comme se rapportant à une expérience proprement mystique. Les textes sont mis volontiers en relation avec d'autres témoignages venant de la tradition spirituelle ; la portée « thérapeutique » de l'« application des sens » en est éclairée.
F. V.

2628. J. I. Tellechea Idigoras. *Juan Bernal Diaz de Luco y su « Instruction de perlados ».* En el centenario de su muerte, † 1556. — Scriptorium Victoriense 3 (1956) 190-209.

Ordonné prêtre en 1535, nommé évêque de Calahorra en 1545, Juan Bernal Diaz de Luco participa au concile de Trente entre 1546 et 1552 ; ses dernières années furent consacrées à la tâche pastorale dans son diocèse. M. T. étudie son *Instruction de perlados*, publiée à Alcala en 1530 ; il expose son enseignement sur les bases doctrinales de la charge pastorale, sur les fonctions pastorales

et finalement sur le sacerdoce. Cet écrit prend place parmi ceux qui préparèrent la Contre-Réforme dans ses tentatives de rendre à l'évêque une physionomie authentiquement pastorale. F. V.

2629. I. VÁSQUEZ O. F. M. *Alfonso de Castro, cuatro siglos después.* — Verdad y Vida 17 (1959) 359-363.

Brèves indications sur les conférences et les publications que provoqua, en 1958, le quatrième centenaire de la mort d'Alphonse de Castro. Le P. V. insiste en particulier sur celles qui eurent pour objet ses conceptions théologiques, juridiques et pénales. Malheureusement les références, quand elles sont données, sont trop insuffisantes pour que cet article soit un utile instrument de travail. F. V.

2630. A. R. VENGAZONES O. F. M. *El franciscano Alfonso de Castro, predicador y maestro de predicadores.* (En el IV Centenario de su muerte, 1558-1958). — Verdad y Vida 16 (1958) 385-424.

Le P. V. recueille les indications biographiques sur la vie apostolique et diplomatique d'Alphonse de Castro. Il cite ensuite, parfois longuement, les textes d'Alphonse lui-même sur la prédication et esquisse son activité oratoire. Le mérite principal de ce travail est de mettre les textes sous les yeux du lecteur. F. V.

2631. M. CASTRO O. F. M. *Fr. Alfonso de Castro O. F. M. (1495-1558), consejero de Carlos V y de Felipe II.* — Salmanticensis 5 (1958) 281-322.

Le P. C. esquisse une biographie du franciscain Alphonse de Castro ; il s'arrête à son activité de conseiller de l'empereur Charles-Quint et du roi Philippe II, à ses deux missions comme légat de l'empereur au concile de Trente (1545-47 et 1551-52), à son activité de prédicateur. Ce travail, souvent de première main et basé sur des documents d'archives, devra être consulté par quiconque voudra se documenter sur la vie d'Alphonse de Castro. F. V.

2632. C. GANCHO O. F. M. *La Biblia en Alfonso de Castro O. F. M.* — Salmanticensis 5 (1958) 323-349.

Le P. G. examine d'abord le caractère apologétique plutôt qu'exégétique que présente l'œuvre d'Alphonse de Castro. Celui-ci a construit une théorie de l'inspiration qui ne supprime pas l'activité de l'hagiographe, mais l'éclaire ; il insiste sur le sens littéral, au point qu'il semble n'admettre que lui : ce sont les deux questions sur lesquelles s'étend le P. G. F. V.

2633. I. VÁSQUEZ O. F. M. *Fray Alfonso de Castro, frente a las desviaciones protestantes sobre la Misa.* — Verdad y Vida 16 (1958) 5-44.

Après quelques notes sur la vie et l'œuvre d'Alphonse de Castro († 1558), qui fut légat de Charles-Quint durant les deux premières périodes du concile de Trente, le P. V. étudie attentivement sa doctrine sur la messe. Celle-ci se lit dans son *Adversus omnes haereses* (première édition, Paris 1534 ; éditions augmentées, Venise 1546 et Bruxelles 1556). Cette doctrine, le P. V. en expose trois aspects principaux : la présence réelle, le caractère sacrificiel du mystère eucha-

ristique, les arguments empruntés aux Pères et aux théologiens ultérieurs. En plus de l'intérêt de ce travail pour l'histoire des doctrines eucharistiques à la veille du concile de Trente, les pages du P. V. éclairent aussi l'histoire des études bibliques et patristiques. F. V.

2634. M. R. Molinero O. F. M. *El concepto de ley en fray Alfonso de Castro.* — Verdad y Vida 17 (1959) 31-74.

Alphonse de Castro définit la loi : *recta voluntas eius qui vicem populi gerit, voce aut scripto promulgata, cum intentione obligandi subditos ad parendum illi.* Le P. M. examine quelques éléments mis en valeur par cet énoncé, surtout dans le *De legibus* : la volonté du législateur comme « principe génétique » de la loi, les conditions de la loi juste, le sujet de la loi, sa promulgation, l'intention d'obliger. Les dernières pages comparent cette définition avec d'autres, notamment celles de saint Thomas et de Dominique de Soto. F. V.

2635. F. Popán. *La crítica histórica según Melchor Cano.* — Verdad y Vida 15 (1957) 89-122.

Parmi les « lieux théologiques » figure, selon Cano, l'histoire. Aussi M. P. a-t-il entrepris de déterminer sa théorie de la critique historique en la situant dans le contexte intellectuel de son temps, celui des humanistes qui ont écrit sur le même sujet. Parmi ceux-ci, M. P. étudie d'abord le dominicain Jean Annius, Jean Pontanus, Robertelus, François Patrizi et S. F. Morzillo. Pour eux, les qualités de l'historien sont à prendre en considération même avant l'examen des sources. Mais Cano a élaboré des règles assez précises pour la critique externe et interne : M. P. cite et commente les textes, en remarquant que leur auteur n'a pas écrit de traité complet de critique historique, qu'il a conçu l'histoire en fonction de la théologie, comme argument à utiliser dans la discussion, et qu'il s'est préoccupé de la certitude du récit plus que de la psychologie et des qualités du narrateur. L'authenticité du récit et la confrontation des témoins deviennent ainsi les objectifs majeurs. F. V.

2636. F. Popán. *Conexión de la historia con la teología, según Melchor Cano.* — Verdad y Vida 15 (1957) 445-475 ; 16 (1958) 71-94, 189-209, 309-337.

Dans le premier article, M. P. situe Cano dans le cadre des humanistes de son temps ; le principal historien espagnol qu'on découvre parmi ses prédécesseurs est Louis Carvajal. Passant ensuite à la formation historique de Cano, il recueille les indices qui établissent quelle connaissance il avait des historiens de l'antiquité, païenne et chrétienne (ceci en particulier apparaît dans le livre XI du *De locis theologicis*). La suite de l'article rassemble les textes de Cano sur la nature et l'autorité de l'histoire ; l'étude de l'Écriture doit à celle-ci un instrument de première valeur, tant pour en faire le commentaire que pour la défense des vérités de la foi.

Le second article de M. P. examine le rôle que Melchior Cano a reconnu à l'histoire proprement dite en théologie, dans le *De locis theologicis.* Les tâches de la théologie, dont il parle au chapitre 2 du livre VIII, sont d'abord la déduction logique *ex principiis revelatis*, la défense contre les affirmations hérétiques, l'illustration de la vérité révélée au moyen des disciplines humaines ; plus fondamentalement, c'est surtout établir les *principia revelata* eux-mêmes qu'il im-

porte. En tout cela l'histoire a son mot à dire, selon Cano : les dernières pages de cet article sont consacrées à ces aspects.

Le troisième article étudie plus spécialement le rôle de l'histoire en ce que nous appelons aujourd'hui la théologie positive : étude, commentaire et défense de l'Écriture, étude de la tradition et du magistère ecclésiastique.

De tout cela résulte la « valeur de l'histoire en théologie »; ce qui fait l'objet du quatrième article. F. V.

2637. L. Firpo. *Kaspar Stiblin utopista, con il testo originale del « De Eudaemoniensium Republica » e la bibliografia dell'autore.* — Torino, Bottega d'Erasmo, 1959 ; in 8, 32 p. et p. 73-122.

Reproduction en fac-similé de l'édition publiée à Bâle en 1555 de ce traité, lequel, composé en 1553, est la première « utopie » politique d'un auteur germanique, Gaspar Stiblin (1526-1562). Celui-ci, formé à l'université de Fribourg-en-Brisgau, enseigna les lettres grecques et latines successivement à Sélestat en Alsace, à Fribourg et à Wurzbourg. Son traité s'inspire d'assez près du cadre de l'*Utopia* de Thomas More et, dans le domaine religieux, ses idées sont assez proches de l'évangélisme érasmien. Sa société idéale est basée sur une rigide structure aristocratique, une austérité de mœurs patriarcale et une nette prépondérance de l'agriculture sur les autres activités économiques. H. B.

2638. *Il contributo degli Ordini religiosi al Concilio di Trento.* A cura di P. Cherubelli (Studio teologico per laici, Firenze, serie I, 1). — Firenze, Vallecchi, 1946 ; in 8, 381 p.

Ce volume collectif est fait d'une série de notices sur les différents ordres dont des membres participèrent au concile de Trente en qualité d'évêques, d'abbés, de théologiens ou de procurateurs. Ces notices regardent les Dominicains (par I. Taurisano O. P.), les Servites de Marie (A. M. Rossi O. S. M.), les Conventuels (M. Polatucci O. F. M. Conv.), les Carmes (A. Grammatico O. Carm.), les Augustins (S. Bellandi O. S. A.), les Capucins (Ilarino da Milano O. F. M. Cap.), les Mineurs de l'Observance (F. Sarri O. F. M.), les Bénédictins (E. Lucchesi O. S. B.) et enfin l'Ordre de Malte (L. Rangoni Machiavelli). Les exposés sont de caractères assez différents : quelques-uns donnent des précisions biographiques et bibliographiques sur les divers participants, classés selon leurs catégories ; d'autres brossent des tableaux d'allure moins technique ; d'autres encore décrivent avec complaisance les efforts de leur Ordre pour la réforme de l'Église, parfois dès le XIVe siècle. Il manque à ce volume, utile en dépit de l'absence de cohésion dont nous venons de parler, une table des noms cités. F. V.

2639. J. M. Sánchez Gómez. *Pedro González de Mendoza, obispo de Salamanca, en el Concilio de Trento.* — Salmanticensis 6 (1959) 107-130.

Pierre González de Mendoza prit part à la partie finale du concile de Trente. M. S. étudie son attitude dans l'affaire de la résidence épiscopale, attitude faite d'indépendance vis-à-vis du parti espagnol et de rapports confiants avec les légats pontificaux, le souverain pontife Pie IV et Philippe II. Son opinion en la matière, de tendance très ferme, eut de l'influence dans les décrets réformateurs du concile. M. S. s'efforce surtout de déterminer les rapports entre Mendoza et les délégués espagnols. F. V.

2640. L. LENAIN. *Le problème du catéchisme au concile de Trente.* — Revue diocés. Tournai 13 (1958) 165-173.

Esquisse assez sommaire des discussions qui aboutirent, lors de la XXIVe session du concile de Trente, au décret de réforme où l'on voit les curés obligés désormais à prêcher *iuxta formam a sancto synodo in catechesi praescribendam.* Mais l'élaboration du catéchisme, mis en chantier dès mars 1563, fut lente. Le concile prit fin avant que la commission ait achevé son travail : le catéchisme ne parut à Rome qu'en 1566. F. V.

2641. H. LENNERZ S. I. *Sine scripto traditiones.* — Gregorianum 40 (1959) 624-635.

Le P. L. reprend l'examen de cette question qui, on le sait, fut débattue lors de la préparation de la session IV du concile de Trente. Il s'appuie surtout sur les opinions des présidents du concile, puis sur ce qu'ont déclaré plus tard deux auteurs présents à ces débats : l'évêque de Vérone Louis Lippomano et le frère mineur Clément Dolera (plus tard cardinal). La conclusion ne laisse pas de doute : le concile a voulu enseigner l'« insuffisance de l'Écriture » comme source de la révélation : *non scriptura sola.* F. V.

2642. M. OLTRA O. F. M. *El Concilio de Trento dejó en allo el modo y manera de la causalidad sacramental.* — Verdad y Vida 16 (1958) 357-368.

Examen très rapide de l'*ex opere operato* dans les écoles théologiques, puis dans les *Acta* du concile de Trente (sept textes sont cités, s'échelonnant de 1547 à 1563 — et non 1543, comme le dit le P. O.), les écrits des théologiens (François de Vitoria, Dominique de Soto et Melchior Cano pour la période qui intéresse ce *Bulletin*). Le tout est trop superficiel pour aider sérieusement un historien de la théologie. F. V.

2643. I. VOLPI. *Comunione e salvezza in S. Agostino. Una controversia durante il Concilio di Trento e la rinascità scolastica* (Mysterium, Theologicarum dissertationum series, 1). — Romae, Officium libri catholici, 1954 ; in 8, 147 p.

Certains textes de saint Augustin ont pu faire croire que, selon lui, la communion eucharistique était absolument nécessaire au salut, au même titre que le baptême. M. V. se demande si telle fut la pensée du docteur d'Hippone. Entendait-il déclarer l'usage liturgique qui, au Ve siècle, joignait universellement l'eucharistie à l'ensemble des rites de l'initiation chrétienne ? Ou bien réclamait-il seulement le *votum* de l'eucharistie ? Ou bien voulait-il dire que l'incorporation au Christ par le baptême suffisait ? Quoi qu'il en soit, au VIe siècle apparaît le premier cas connu d'un baptisé mort sans avoir reçu l'eucharistie, et Fulgence de Ruspe se prononce pour une interprétation d'Augustin qui ne s'oppose pas à son salut. La question prendra une actualité nouvelle au concile de Trente : à la session XXI, le ch. 4 et le can. 4 déclarent ne pas obliger à la communion eucharistique les enfants *usu rationis carentes.* M. V. fait l'histoire de ces textes et, à ce propos, classe les interprétations de la pensée de saint Augustin données au cours des discussions. Les Pères et les théologiens se partagent en quelques groupes bien tranchés, selon qu'ils voient dans les textes la nécessité d'une communion sacramentelle *in re*, ou *in voto*, ou *in actu primo* (le baptême étant une sorte de pré-

communion), ou simplement spirituelle. La dernière partie du volume (p. 67-120) s'arrête aux théologiens d'après le concile de Trente et à leurs interprétations de saint Augustin. En conclusion, M. V. déclare adopter l'interprétation selon laquelle Augustin réclamait la communion *in re*, tant des adultes que des enfants ; mais il concède que d'autres textes peuvent s'entendre d'une communion purement spirituelle. F. V.

2644. M. Coppenrath. *Les ordres inférieurs : degrés du sacerdoce ou étapes vers la prêtise ?* — Nouv. Revue théolog. 81 (1959) 489-501.

Le problème posé dans ce titre a pris une certaine actualité à propos du diaconat : on sait que des travaux de valeur, parus d'abord en Allemagne, puis en France, posent des jalons pour une restauration de cet ordre comme fonction stable, perdant ainsi son caractère moderne d'étape vers la prêtrise. Le travail de M. C. est de ceux qui apportent à la question une précieuse contribution : il examine la pensée du concile de Trente en la matière. Il étudie à cet effet le décret et les canons de la session XXIII, en les éclairant par les discussions qui avaient déjà eu lieu en 1551 sous Jules III ; puis, plus directement, par celles qui précédèrent cette session. La difficulté majeure est le sens à donner à *gradus* dans le canon 2. M. C. montre que « pour maintenir le sens d'*étapes*... on se heurte à des difficultés insurmontables ». Il s'agit plutôt de « degrés, permanents ou de passage, selon la vocation de chacun ». F. V.

2645. J. Froger O. S. B. *Le concile de Trente a-t-il prescrit de donner des explications en langue vulgaire pendant les cérémonies liturgiques ?* — Ephemer. liturg. 73 (1959) 81-115, 161-205.

Dom F. étudie attentivement le dossier des textes qui aident à comprendre la portée du chapitre 8 et du canon 9 de la XXIIe session du concile de Trente et le canon 7 *De reformatione* de la session XXIV, prescrivant de faire des commentaires au cours des cérémonies liturgiques. Il croit pouvoir en tirer la conséquence que seul le sermon de la messe et des monitions avant l'administration des sacrements sont désignés par le concile (et par les conciles provinciaux qui suivirent). Nous ne pouvons mieux faire, pour porter un jugement sur cette conclusion et pour rendre hommage au dossier constitué par dom F. que de renvoyer le lecteur à la critique du P. A. Duval O. P. (voir *Bull.* VIII, n° 2646). L'article de dom F. a été publié en volume (Rome, Edizioni liturgiche, 1959 ; in 8, 82 p.). F. V.

2646. A. Duval O. P. *Le concile de Trente et les origines du « Commentateur ».* — Maison-Dieu 61 (1960) 41-47.

Le P. D. corrige l'article de dom J. Froger (voir *Bull.* VIII, n° 2645) : son excellent dossier de textes n'impose pas la conclusion que le concile de Trente ait prescrit que le commentaire des rites ait lieu exclusivement pendant le sermon. F. V.

2647. D. Gutiérrez O. S. A. *Carlos V en los recuerdos de Seripando.* — Ciudad de Dios 171 (1958) 337-374.

L'augustin Seripando, alors âgé de 66 ans, prononça, le 24 février 1559 à Naples, l'éloge funèbre de Charles-Quint. Ce choix était justifié, dit le P. G. : il suffit de parcourir son Diaire pour y trouver nombre de détails sur l'empereur. On

sait que le texte qu'en donne l'édition du *Concilium Tridentinum* (t. II, p. 432-468) part de 1546. En réalité ce Diaire va de 1545 à 1562, et la seule édition complète à ce jour est celle de G. Calenzio, *Documenti inediti e nuovi lavori sul Concilio di Trento* (Rome 1874, p. 153-254). Après cet examen du Diaire, le P. G. passe à l'oraison funèbre, qui fut éditée à Naples en 1559 et qu'on lit manuscrite dans *Vat. lat. 6159*, f. 253-271. De larges extraits en sont reproduits ici.

F. V.

2648. J. C. McLelland. *The Visible Words of God. An Exposition of the Sacramental Theology of Peter Martyr Vermigli, A. D. 1500-1562.* — Grand Rapids (Mich.), W. B. Eerdman, 1958 ; in 8, x-291 p. Dl. 4.

M. McL. a tiré de l'oubli un des premiers réformateurs d'origine italienne, Pierre Vermigli (le prénom de « Pierre Martyr » lui vient de son patron de baptême). Né à Florence, entré à l'âge de seize ans au monastère augustin de Fiesole, il devait bientôt commencer une carrière publique de prédicateur et de théologien. Gagné aux idées réformatrices qui se répandaient alors en Europe, il dut bientôt quitter l'Italie et, durant les dernières vingt années de sa vie, il séjourna à Strasbourg, à Oxford, puis de nouveau à Strasbourg, et enfin à Zurich. M. McL. consacre la première partie de son ouvrage à faire le tableau de cette carrière assez errante (p. 1-68). Il faut compléter ces pages par les indications données en appendice sur l'œuvre théologique de Vermigli ; on y voit qu'une bonne part de son activité a consisté en la rédaction de commentaires scripturaires ou de traités de polémique, notamment à propos de l'eucharistie et de la christologie. La grande partie du volume est consacrée ensuite à l'examen de la théologie sacramentaire de Vermigli, dominée par cette idée que les sacrements sont des « paroles visibles de Dieu » (d'où le titre adopté par M. McL). C'est ce point de vue qui explique les conceptions de Vermigli sur les signes de l'Ancien et du Nouveau Testament, sur leurs rapports avec le Christ et enfin sur les deux sacrements de la « régénération » et de la « communication ». Ce qui suit (p. 179-257) consiste surtout à examiner les doctrines eucharistiques de Vermigli et ses critiques de la messe romaine. L'auteur cite très souvent les textes, ce qui fait l'un des grands avantages de son travail : les œuvres de Vermigli n'ont guère été éditées après le XVIe siècle et les dernières biographies remontent à un siècle ou davantage.

F. V.

2649. H. Jedin. *Tommaso Campeggio (1483-1564).* Tridentinische Reform und kuriale Tradition (Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung, 15). — Münster, Aschendorff, 1958 ; in 8, 79 p. Mk. 4.80.

Mgr J. a déjà consacré un grand nombre d'études de détail aux principaux acteurs, si l'on peut les appeler ainsi, du concile de Trente. C'est dans la même ligne que s'inscrit la plaquette que nous présentons ici. Il s'agit cette fois de Thomas Campeggio, frère du cardinal Laurent Campeggio. Il fit sa carrière ecclésiastique dans la diplomatie et remplit en cette qualité diverses missions, notamment aux diètes de Nuremberg (1524) et d'Augsbourg (1530), et plus tard comme nonce au colloque de Worms (1541). Sincèrement dévoué à la cause de l'Église, il s'employa à préparer le concile, comme en témoignent les nombreux mémoires et traités canoniques qu'il rédigea à cet effet. Il prit une part spécialement active à cette œuvre de réforme de l'Église entre 1542 et 1552 : Mgr J. décrit en détail son rôle dans les débats qui préparèrent les décrets sur la justification et la résidence, puis, en 1551-52, sur l'eucharistie, la pénitence et le sacrifice de

la messe. Les sources exploitées par Mgr J. sont, comme il se doit, les documents publiés dans le *Concilium Tridentinum*, mais il recourt éventuellement aux manuscrits. Ce travail avait été primitivement conçu comme introduction à une publication de pièces relatives à l'activité à Trente de Thomas Campeggio ; les circonstances ayant modifié ce projet, Mgr J. a livré ici le fruit de son travail biographique, qui devrait donc être complété par l'édition des documents en question. Tel quel, il est éclairant sur une « tradition » réformatrice agissante dans la curie romaine. F. V.

2650. JUAN DE AVILA. *Sermones del Espiritu Santo* (Nebli, Clásicos de espiritualidad, 16). — Madrid, Ediciones Rialp, 1957 ; in 16, 219 p. Pes.25.

L'éditeur de ces sermons du Bx Jean d'Avila, M. J. G. Simancas, s'est servi de l'édition critique des œuvres de cet auteur spirituel par M. L. Sala Balust (*Biblioteca de autores cristianos*, Madrid 1953 ; voir *Bull.* VII, n° 880). Il s'agit de six sermons destinés au dimanche dans l'octave de l'Ascension, au dimanche de la Pentecôte, aux lundi et mardi suivants. L'importance de ces sermons vient de ce qu'ils décrivent, en termes empruntés à l'Écriture et aux Pères, l'habitation de l'Esprit-Saint dans l'âme et qu'ils en dévoilent les virtualités qu'on pourrait appeler « mystiques ». F. V.

2651. P. ANTIN O. S. B. *Addenda aux « Obras » du Bx Jean d'Avila, édition Sala Balust.* — Revue Ascét. Myst. 33 (1957) 451-452.

Précieuse liste de précisions, surtout relatives aux sources de Jean d'Avila, à ajouter à l'édition du P. L. Sala Balust (voir *Bull.* VII, n° 880). F. V.

2652. E. DUNOYER. *L'« Enchiridion confessariorum » del Navarro.* Dissertatio ad lauream in Facultate S. Theologiae apud Pontificium Institutum « Angelicum » de Urbe. — Pamplona, Editorial « Gurrea », 1957 ; in 8, 158 p.

La première partie de cette thèse est une esquisse biographique et bibliographique de Martin d'Azpilcueta, le *Doctor Navarrus*. Moraliste, canoniste, voire liturgiste, celui-ci laissa une œuvre considérable, dont M. D. décrit les éditions. On remarque notamment l'*Enchiridion sive Manuale confessariorum*, édité en latin à Rome en 1573, mais dont une rédaction portugaise existait dès 1549 sous le titre de *Manual de confessores y penitentes* (Coïmbre). Ce texte fut revu pour une nouvelle édition (Coïmbre 1552) : c'est cette dernière que M. D. analyse ensuite. Il a conçu cette analyse en deux phases. Dans la première, il décrit l'évolution qui aboutit, après plusieurs rédactions, au texte imprimé en portugais à Coïmbre et plus tard en latin à Rome ; il donne des indications sur les divers états du texte et ses éditions, puis sur ses traductions et ses révisions. Cette bibliographie révèle le succès que connut cette œuvre jusqu'au premier quart du XVIIe siècle. Dans la seconde phase de son étude, M. D. cherche à situer l'*Enchiridion* dans l'histoire de la théologie morale et à en décrire l'influence. Il s'arrête à la doctrine du *Doctor Navarrus* sur quelques points particulièrement importants : la pénitence, la restriction mentale, l'imperfection morale, les théories économiques du XVIe siècle, les bénéfices ecclésiastiques, le probabilisme. F. V.

L'Administration de la revue se charge volontiers de procurer à ses lecteurs tous les ouvrages signalés dans les *Recherches* et le *Bulletin de Théologie ancienne et médiévale*.

IMPRIMERIE DES ÉDITIONS J. DUCULOT, S. A., GEMBLOUX (*Imprimé en Belgique*).